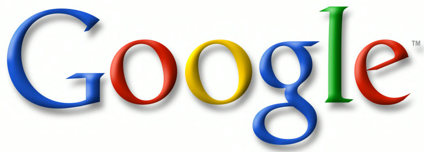
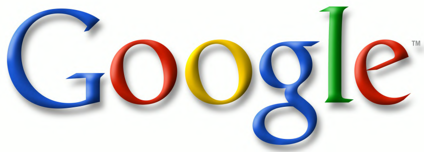





NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06741719 0

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

ACHTSTE JAARGANG.

LEIDEN.
S. C. VAN DOESBURGH.
1874.



INHOUD.

I. Verhandelingen en opstellen.

Bladz.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Literarisch overzicht.

IV. Berichten en Varia.

JOHN STUART MILL.

EEN VOORLEZING. [1])

M. H.!

Met een schroom, die mij anders bij een openbare voordracht niet kwelt, ben ik voor u opgetreden. Te lang reeds ben ik aan velerlei spreekgestoelte gewend, dan dat het genoegen, van een belangrijk onderwerp voor een beschaafd gehoor te mogen behandelen, door een angstvallig opzien voor mij bedorven zou worden. Maar heden ben ik niet zonder vrees. Want ik stel mij voor, dat, wanneer ik het onderwerp noem, waarover ik wil spreken, de meest ontwikkelden onder u, zij op wier oordeel ik den hoogsten prijs moet stellen, mij met zekere verbazing zullen aanzien, dat ik het waag, en dat ik het waag voor een gemengd publiek daarover te handelen. Ik wensch te spreken over een man van wien in zijn vaderland en ver daarbuiten wordt gezegd, dat niemand meer dan hij het denken bij de beschaafden onder zijne tijdgenooten heeft beheerscht en gewijzigd, dat de geestelijke atmosfeer overladen is van al de verschillende elementen die hij daarin heeft gebracht. [2]) Welk een schoone taak zou het zijn, de verdiensten van zulk een man te schetsen, hem te beschrijven in al den rijkdom zijns geestes en den invloed aan te wijzen, dien hij op zijn tijd heeft uitgeoefend! Maar, helaas! die weg is voor mij afgesloten. Ik kan daarop uw leidsman niet zijn,

[1]) Gehouden te Rotterdam, den 16 Dec. 1873, in de Hollandsche Maatschappij van Fraaie Kunsten en Wetenschappen.

[2]) Zoo Prof. Fraser bij de opening der lessen over Logica en Metaphysica aan de Universiteit van Edinburg, „The Scotsman" van 5 Nov. 1873.

en al kon ik het, ik zou u niet durven vragen mij daarop te volgen. Want datgeen, waarmede hij zijn naam onsterfelijk heeft gemaakt, ligt te ver buiten den kring mijner eigene studiën dan dat ik mij zou verstouten daarover te oordeelen, en het is ook ten eenemale ongeschikt voor een letterkundige voordracht als deze. Van zijn stelsel van logica dagteekent een geheele hervorming van die wetenschap; zoowel in de wijsbegeerte als in de zedenleer wordt hij gerekend onder de diepzinnigste en meest oorspronkelijke denkers; in de wetenschap der samenleving stelt niemand een anderen naam uit den nieuweren tijd gelijk met den zijne; evenzeer is die naam voor altijd verbonden aan de stoutste plannen van staatkundige hervorming; en een verdere literarische arbeid, die voldoende zou zijn om een gewoon mensch aanspraak te geven op een plaats onder de beste schrijvers, wordt, in vergelijking met zijne overige verdiensten, slechts als een bijzaak aangemerkt bij hem.

Het is voor velen uwer geen geheim meer, wien ik bedoel. Zij weten, dat dit van niemand anders kan gezegd worden, dan van den man die op den 8sten Mei van dit jaar aan Engeland, en in waarheid, aan geheel de beschaafde wereld ontviel:

JOHN STUART MILL.

Maar zij, die dit begrepen, gevoelden ook terstond, waarom ik zoo schroom hier over hem te spreken. Ik kan zijne verdiensten niet als bekend bij u onderstellen, en ik ben niet in staat ze u te beschrijven. Ik wil u aan hem doen denken als aan een der grootste geesten van deze eeuw, en ik kan u niet doen zien waarin zijn grootheid heeft bestaan. Ik zou er dan ook nooit aan gedacht hebben dit onderwerp te kiezen, indien, ik mag wel zeggen, Mill zelf mij daartoe niet bewogen had. Slechts weinig dagen na zijn dood gaf een Engelsch blad, [1]) waarin hij zelf veel geschreven had, een twaalftal schetsen, van verschillende en daaronder van zeer beroemde auteurs, waarin Mill's verdienste in al haar rijke verscheidenheid werd geteekend. Met diepen eerbied staart men onder het lezen op het beeld van dien

[1]) „The Examiner" van 17 Mei. Later zijn die stukken afzonderlijk uitgegeven, onder den titel: John Stuart Mill: Notices of his Life and Work. London, E. Dallow. One shilling.

man, die zoo veel in zich heeft vereenigd en die daarbij zulk een zeldzamen indruk van een edel karakter heeft achtergelaten. Toch zouden wij eerst van een ander hooren, wie John Stuart Mill in waarheid geweest is, en dat van niemand anders dan van hem zelven. Hij had een „Autobiography" nagelaten, die nog niet lang geleden het licht heeft gezien.

Een verwonderlijk boek! Mill beschrijft zijn eigen leven, maar waarschuwt reeds in de eerste zinsnede den lezer, dat er in dat leven zeer weinig belangrijks is voorgevallen. Het is waar: het is arm aan al zulke gebeurtenissen, die de verbeelding van den toeschouwer zouden kunnen treffen. Maar, wat daarin van dien aard te vinden is, het is, alsof Mill dat nog zooveel mogelijk in de schaduw stelt, om al het licht te doen vallen op het eenige, dat in zijn oog de aandacht van het publiek verdient, de ontwikkeling van zijne denkbeelden. Het is geen geschiedenis van zijn leven, maar een geschiedenis van zijn denken. „Ik verbeeld mij geen oogenblik, zegt hij in den aanvang, dat eenig deel van hetgeen ik te vermelden heb, aan het publiek belang kan inboezemen als een verhaal of omdat het met mijn persoon in betrekking staat. Maar ik heb gedacht, dat in een tijd, waarin opvoeding en verbetering van deze, het onderwerp is van meer, zoo niet van dieper studie, dan in eenig vroeger tijdperk der Engelsche geschiedenis, het van nut kon zijn, dat er eenige herinnering bestond van een opvoeding, die ongewoon en opmerkelijk was, en die, wat zij overigens moge gedaan hebben, bewezen heeft, hoe veel meer, dan men gewoonlijk onderstelt, geleerd en goed geleerd kan worden in die eerste jaren, die, bij de gewone manier van hetgeen men onderwijs noemt, zoo goed als geheel verspild worden. Het kwam mij ook voor, dat, in een tijd van overgang in denkwijze, het eenige belangstelling verdiende en eenig nut kon doen, om de opvolgende ontwikkelingstrappen te beschrijven van een geest, die altijd verder zocht te streven, evenzeer bereid om aan te leeren als om af te leeren, hetzij van zijn eigen denkbeelden of van die van anderen" [1]). Nog een andere beweegreden bestond er voor hem om een schets van zijn leven te ontwerpen, de vervulling van een plicht der dankbaarheid jegens haar, die aan dat leven voor hem eerst waarde gegeven had. Maar wat hij

[1]) „Autob." bl. 11.

zich voorstelt met zijn verhaal, is toch alleen de geschiedenis van zijn geest, waarnevens de lotgevallen, die hij zal hebben te vermelden, slechts een ondergeschikte plaats innemen. Het is geheel en uitsluitend een denkersleven, dat in de „Autobiography" geteekend wordt. Dat wordt daar beschreven met een helderheid van zelfbewustzijn, waarvan ik geen tweede voorbeeld zou weten te noemen. Van zijn vroegste jeugd staat zijn verstandelijke ontwikkeling hem voor den geest met een klaarheid, die het hem mogelijk maakt, stap voor stap, den onafgebroken draad in zijn ontwikkelingsgang aan te wijzen. Aan weinigen valt het te beurt, zóó naar een bepaald plan opgevoed te worden, als dit bij hem het geval was. Maar bij zeer weinigen zou de meest stelselmatige opvoeding zulk een eenheid in het leven gebracht hebben, als daaruit bij hem ontstond. Als wij ons onze eigen jeugd en jongelingsjaren herinneren, dan komen ons wel enkele algemeene trekken voor den geest, die wij in verband kunnen brengen met hetgeen wij later geworden zijn, maar dan kunnen wij ons niet ontveinzen, dat wij grootendeels door de omstandigheden ons leven hebben laten maken en ons zelven hebben laten vormen. Bij Mill haast geen spoor daarvan. Dat gansche leven is één groot logisch geheel, waarop hetgeen er buiten en met hem voorvalt geen noemenswaardigen invloed uitoefent. Dat geeft daaraan iets monumentaals, waartegenover men, ook wanneer men het niet kan bewonderen, in eerbiedige vereering blijft staan. Geen oogenblik schijnt de schrijver bedacht te hebben, dat zijn verhaal dien indruk zou maken. Hij spreekt over zich zelf en zijne verbazende werkzaamheid, alsof zulk een leven de natuurlijkste zaak van de wereld ware. Maar juist die eenvoud, die afwezigheid van alle ijdel zelfbehagen verhoogt nog dat monumentale karakter van het beeld en verlevendigt zooveel te meer het gevoel, dat men staat tegenover een groot man, tegenover een van die heroën die de menschheid slechts zoo zelden voortbrengt.

Die indruk overweldigde mij, onder het lezen der „Autobiography," zoozeer, dat de lust in mij ontwaakte om voor het publiek, dat ik hier kon verwachten, iets daarvan weer te geven in een schets van den m e n s c h John Stuart Mill. Ik zeg: van den m e n s c h, niet van den hervormer der logica, van den staathuishondkundige, van den wijsgeer, van den moralist, van den staatsman, — maar van den mensch, van dat edele denkersleven, waarvan wij de vruchten onaangeroerd kunnen laten, terwijl wij

daarvan de ontwikkeling, het leed en de vreugd, de teleurstelling en de zegepraal volgen. Laat mij beproeven, daarvoor uwe belangstelling te winnen. Is het een waagstuk, ik verzeker u, dat ik mij met een zeer bescheiden succes zal tevreden stellen. Wanneer ik het zoover brengen mocht, dat deze man u geen vreemdeling meer is, maar dat, als zijn naam wordt genoemd, iets in uw hart wakker wordt van die vereering, die gij tegenover het groote en verhevene in de wereld pleegt te gevoelen, dan heb ik mijn doel bereikt en vraag ik u niets meer.

De familie Mill behoorde volstrekt niet tot de Engelsche aristocratie. De grootvader van John was een klein Schotsch handelsman, wiens zoon alleen kon gaan studeeren door de hulp van Lady Jane Stuart, die een beurs gesticht had om jonge menschen voor de Schotsche kerk op te leiden. Het was tot hare eer, dat de kleinzoon den naam van John Stuart Mill ontving.

De vader James Mill werd geen predikant. Hij kon zich met de leer der kerk niet vereenigen. Geheel onbemiddeld zocht hij in zijn onderhoud te voorzien als gouverneur, in welke betrekking hij eenige jaren bij verschillende Schotsche families doorbracht. Toen vestigde hij zich te Londen, waar hij spoedig een huwelijk aanging, dat met een talrijk kroost werd gezegend, waarvoor hij jaren lang alleen door zijne pen den kost moest verdienen.

James Mill was wezenlijk een buitengewoon mensch. Niettegenstaande de ongunstige omstandigheden, wist hij zich een eereplaats te verwerven onder de geleerden van zijn tijd. Als zelfstandig denker en als leidsman van een groep van radicale staatkundigen heeft hij een belangrijken invloed uitgeoefend [1]). Zijn roem is overschaduwd door dien van zijn zoon, maar zijn naam zal altijd verbonden blijven aan de opkomst van die richting in staatkunde en zedenleer in Engeland, die in den zoon haar ongeëvenaarden apostel gevonden heeft. Bovendien heeft hij zich zelf een blijvend monument gesticht in zijne geschiedenis van Britsch Indie. Dat werk werd uitgegeven in 1818, als de vrucht van een tienjarigen arbeid. Het onderscheidde zich niet alleen door rijkdom van inhoud, maar vooral ook door een scherpe critiek op het

[1]) Verg. de hulde van zijn zoon „Autobiography" bl. 203—205 en het oordeel van George Grote aangehaald in de „Notices" bl. 1.

bestuur der Oost-Indische Compagnie [1]). Het bracht hem het schoonste loon op, dat hij had kunnen wenschen. Een jaar later werd hem door de Bestuurders der Compagnie een belangrijke betrekking in „India House" aangeboden. Daarin is hij levenslang werkzaam gebleven, en de invloed daar door hem uitgeoefend schijnt groot genoeg geweest te zijn om zijn zoon recht te geven tot de verklaring, dat, indien zijne dépêches werden uitgegeven, zij hem in zijn karakter van practisch staatsman op één lijn zouden plaatsen met den hoogen rang dien hij als wijsgeerig schrijver bekleedt [2]).

John Mill heeft in zijn jeugd nooit een anderen leermeester gehad dan zijn vader. Daarom reeds zou diens persoonlijkheid ons een bijzonder belang inboezemen. Maar er komt nog bij, dat de vader onuitwischbaar den stempel van zijne bijzondere denkwijze op zijn zoon heeft gedrukt. James Mill was de leerling en de vertrouwde van Jeremias Bentham, den grondlegger van het moderne Utilitarianisme. Die naam, thans zoo algemeen in gebruik, is afkomstig van John Stuart Mill [3]); het stelsel daarmee bedoeld heette toen en nog lang daarna Benthamisme. Het is die denkwijze, waarbij wordt afgezien van elke poging om de zedenleer te grondvesten, hetzij op een goddelijk gebod, hetzij op een den mensch van nature eigen zedelijk gevoel, maar alle zedelijke verplichting wordt teruggebracht tot verplichting jegens de maatschappij, voor welke ieder gehouden is zooveel mogelijk nut te stichten en zooveel mogelijk geluk te bevorderen. Bentham had dit aldus uitgedrukt: de hoogste zedewet is: het meest mogelijk geluk voor het grootst mogelijk aantal. Wij kunnen nu de waarde van dat stelsel, waarover nog altijd zulk een ernstige strijd wordt gevoerd, in het midden laten. Maar ieder kan bij eenig nadenken gevoelen, welk een beslissenden invloed dat gronddenkbeeld moet uitoefenen op de geheele opvatting van den staat, van het maatschappelijk leven, van de godsdienst en niet het minst op 's menschen eigen levensleiding en de opvoeding der jeugd. Bij velen wordt die invloed getemperd door de macht van overlevering en omgeving, maar dat was bij James Mill het geval niet. Hij schreef eens aan

---

[1]) „Autob." bl. 24—26.

[2]) „Autob." bl. 27.

[3]) „Autob." bl. 79.

Bentham, dat hij beter dan iemand anders diens opvolger kon zijn, omdat niemand zoozeer zijne beginselen in zich had opgenomen en zeker niemand in dezelfde mate zijn geheele leven aan het stelsel zou willen toewijden. [1]) Daartoe had hij recht. Het stelsel is zijn leven geworden. Dat blijkt uit al zijne werken en het meest van alles, uit het werk, waardoor hij den grootsten invloed op de toekomst heeft gehad, uit de opvoeding van zijn zoon.

Die zoon, John Stuart Mill, werd geboren den 20 Mei 1806. Hij was de oudste van het aantal kinderen, die langzamerhand het huis vulden. Reeds vroeg kwam hij onder de persoonlijke leiding van zijn vader. Wanneer hij aan het Grieksch begon, herinnerde hij zich niet meer, maar men zeide, dat het was op zijn derde jaar. Op zijn 8ste kwam daarbij het Latijn, maar toen, zegge toen hij 8 jaar oud was, had hij met zijn vader reeds doorgelezen: de fabelen van Aesopus, de Anabasis, den geheelen Herodotus, de Cyropaedie van Xenophon en de Memorabilia met nog een aantal andere auteurs, waaronder de zes eerste dialogen van Plato. Ook zonder zijn bepaalde verzekering zouden wij gaarne gelooven, dat Plato toch nog boven zijn begrip ging. Het onderwijs scheen er op aangelegd, om zooveel mogelijk in een korten tijd te doorlezen. Aan de Grammatica werd weinig gedaan. Des te meer aan het van buiten leeren van woorden. Bij gebrek aan een Grieksch-Engelsch woordenboek, moest hij alle woorden, die hij niet wist, vragen aan zijn vader, in wiens kamer hij altijd zat te werken. Met een gevoel van weemoed stelt men zich dat kind voor, tegenover den somber-ernstigen man, gebogen over die classieken, zich afmattende om te voldoen aan de eischen van den onderwijzer, die niet alleen de uiterste inspanning maar menigmaal het onmogelijke van hem verlangde. [2]) De school mocht hij niet bezoeken; omgang met andere jongens was hem ontzegd, opdat zij hem niet zouden bederven. Zoo waren hem de jongensspelen onbekend en wat zou hij doen met de vrije uren, die hem op den dag werden gegeven? Uit verveling nam hij zijn toevlucht tot het eenige, waarmede hij wist om te gaan, zijne boeken en woordenlijsten, zoodat behalve de

[1]) „Notices" bl. 8.
[2]) „Autob." p. 6.

wandeluren, waarop zijn vader prijs stelde, de gansche dag in studie en nog wel in zulke studie werd doorgebracht. [1]) Het schijnt niet dat hij zich daaronder ongelukkig gevoelde. Hij kende geen ander leven. Maar waren er dan geen andere behoeften in hem, die, onbevredigd gelaten, zijn levensgeluk bedierven? Wij zullen het straks zien. Volgen wij hem eerst iets verder in zijne studiën.

Behalve de Grieksche auteurs had hij op zijn 8ste jaar reeds een aantal historische werken gelezen: Robertson, Hume, Gibbon, Watson, Hooke, een vertaling van Rollin's oude geschiedenis, Mosheim's kerkgeschiedenis en een aantal andere van dergelijk gehalte. Onder het lezen maakte hij daaruit zijne aanteekeningen, en den volgenden morgen, onder de dagelijksche wandeling, gaf hij aan zijn vader verslag van zijn lectuur van den voorgaanden dag. Kinderboeken bezat zijn vader niet, maar die werden soms voor hem geleend. Zoo las hij o. a. Robinson Crusoe, de duizend en één nacht en Don Quichotte. In zijn 8ste jaar ging hij over tot het Latijn en gelijktijdig tot de Grieksche dichters. Wat hij van het Latijn had geleerd, moest hij weer dadelijk onderwijzen aan een jongere zuster, aan welke spoedig nog jongere broeders en zusters werden toegevoegd, zoodat hij een geheele classe onder zich had, voor wier vorderingen hij verantwoordelijk was. Dit noodzaakte hem wat hij zelf leerde zooveel te degelijker in zich op te nemen, maar het roofde hem natuurlijk een groot gedeelte van zijn tijd. Des te grooter verbazing wekt het, als men van hem hoort, hoever hij tusschen zijn 8ste en 12de jaar den kring zijner studie had uitgebreid. Ik wil u niet met een lange optelling van namen vermoeien. Maar ik zeg niet te veel, wanneer ik u verzeker, dat geen leerling, die ons gymnasium ten einde toe heeft afgeloopen, zooveel van classieke auteurs en van geschiedkundige werken onder de oogen heeft gehad, als hij reeds had doorlezen op een leeftijd, waarop het voor onze kinderen eerst wezenlijk ernst begint te worden met het leeren. [2]) Daarbij kwam dan nog een stapel boeken

[1]) „Autob." p. 35 vg.

[2]) Men oordeele! Volgens de „Autobiography", bl. 10 vg. behoorden tot zijne lectuur van zijn 8ste tot zijn 12de jaar: Homerus in de vertaling van Pope (zeker 20 à 30 maal herlezen), de Bucolica van Virgilius, de zes eerste boeken van de Aeneis, Horatius geheel behalve de Epoden, Phaedrus, de vijf eerste boeken van Livius, Sallustius geheel, een groot deel van de Metamorphosen van Ovidius,

over natuurwetenschap, vooral over scheikunde, die hij verslond, zonder ooit het genoegen te hebben daarbij de proeven te zien, die de beoefening van deze vakken zoo veraangenamen en verlichten. Ook verzen moest hij maken. Eerst deed hij het uit liefhebberij, maar toen de lust daarin voorbij was, op bevel van zijn vader, die de oefening in dichtkunst aanbeval, om twee karakteristieke redenen; vooreerst dat sommige dingen in poëzie krachtiger kunnen worden uitgedrukt dan in prosa; dan, dat de menschen over het algemeen veel meer waarde hechten aan verzen dan ze verdienen en dat het daarom de moeite waard is, zich in die kunst te bekwamen. Men ziet: het utiliteitsbeginsel weet van alles partij te trekken.

Wanneer er nog een bewijs noodig ware voor het zeldzame van den aanleg, waarmede de natuur John Mill had begiftigd, dan zou men veilig kunnen wijzen op het merkwaardige feit, dat hij door die opvoeding niet voor zijn geheele leven is bedorven. Bij negen tienden toch van de kinderen, die men in hun vroegste jeugd aan zulk een stelsel van opvoeding onderwierp, zou men alleen stompzinnigheid op later leeftijd kweeken. Mill zelf heeft ingezien, welk een gevaar hij daarmee heeft geloopen, maar meent, dat hij het is ontgaan door de wijsheid, waarmede zijn vader hem nooit vergunde alleen zijn geheugen met feiten en formules te overladen, maar hem altijd dwong, zich rekenschap te geven van hetgeen hij meende te weten. Als

---

eenige stukken van Terentius, twee of drie boeken van Lucretius, verscheidene oraties van Cicero, de Oratore en zijne brieven aan Atticus. Voor het Grieksch: Homerus geheel, een paar stukken van Sophocles, Euripides en Aristophanes, Thucydides geheel, de Hellenica van Xenophon; een groot gedeelte van Demosthenes, Aeschines en Lysias, Theocritus, Anacreon, een gedeelte van de Anthologie, een weinig van Dionysius, verscheidene boeken van Polybius en ten laatste de Rhetorica van Aristoteles. Hierbij kwam studie van mathesis en algebra, waarin hij doordrong tot in de differentiaalrekening. Grieksche geschiedenis bleef hij bestudeeren uit Mitford, steeds indachtig aan de waarschuwing van zijn vader tegen de Tory-sympathieën van dien auteur. Voor Romeinsche geschiedenis herlas hij Hooke en Ferguson. Groote voorliefde had hij voor een werk „Ancient Universal History" terwijl hij van de nieuwere geschiedenis slechts enkele gedeelten, zooals Nederlands opstand tegen Spanje, kende. Zelf ging hij aan het historieschrijven: een Romeinsche geschiedenis ontleend aan Hooke, een Hollandsche uit Watson, een geschiedenis van het Romeinsche bestuur samengebracht uit Livius en Dionysius, waarin hij krachtig de rechten der democratische partij verdedigde. Alles onverminderd zijne studie van physica en chemie en wat hij van Engelsche literatuur reeds in dien tijd leerde kennen.

voorbeeld daarvan verhaalt hij, hoe zijn vader eens zeer toornig op hem werd, toen hij 13 jaar oud was, omdat hij van een idee sprak en geen juiste bepaling van „idee" wist te geven. Evenzoo een andermaal, omdat hij de fout beging van te zeggen, dat iets waar kon zijn in theorie zonder daarom door te gaan in de practijk. Dat toonde een weergalooze onkunde, werd hem verweten, het woord theorie evenals de groote menigte te gebruiken van iets, dat in strijd kon zijn met de practijk [1]). Zou men niet vreezen, dat het geneesmiddel, zoo toegepast, nog erger was dan de kwaal? Het moge waar zijn, wat Mill, naar aanleiding van dit voorval, zegt: „een leerling van van wien nooit iets gevraagd wordt wat hij niet kan, doet nooit al wat hij kan," — het is toch een hachelijke methode, om het door overlading van het geheugen verstoorde evenwicht te willen herstellen door overspanning van het oordeel.

Het kost ons daarom ook moeite te gelooven wat Mill verzekert, dat, indien hij in hoeveelheid van kennis zijne tijdgenooten een vierde van een eeuw vooruit was, dit alleen was toe te schrijven aan de uitmuntende methode van zijn vader, want dat hij, wat natuurlijken aanleg betreft, eer beneden dan boven het gewone stond [2]). Hooren wij slechts verder, waartoe hij met dien aanleg in staat was.

Met zijn 12de jaar was de letterkundige opleiding, althans voor de classieken, zoo goed als voltooid. Met de Engelsche poëzie was hij minder vertrouwd. Shakespeare, hem door zijn vader alleen gegeven om de historische stukken, had geen indruk op hem gemaakt. Een ander studieveld werd hem nu ontsloten. Van zijn 12de jaar af, waren het niet meer de hulpmiddelen en voorwerpen van het denken, die hem moesten bezig houden, maar het denken zelf. Hij werd gezet aan de logica en zijn leerboek was het Organon van Aristoteles. Gelijktijdig gaf zijn vader hem te lezen de latijnsche tractaten over de scholastieke logica, die weer werden gevolgd door de Logica van Hobbes. Het geeft ons een zekere voldoening van hem te hooren, dat hij voor de zwaarste gedeelten van deze studie toch nog niet rijp was. Maar zijn vader kende, naar het schijnt, op dat punt geen erbarming. De gewone wandelingen werden gebruikt om zijne

[1]) „Autob." bl. 82.
[2]) „Autob." bl. 30.

oogen te ontsluiten voor het nut van de syllogistische logica, en al voldeed zijn jeugdig bevattingsvermogen ook hierin niet geheel aan de eischen van zijn leermeester, later verheugde hij zich, zoo vroeg in die strenge school te zijn ingeleid en toen reeds geleerd te hebben, een valsch argument te ontleden en het onware daarin op te sporen. Hij meent, dat die oefening van het denkvermogen verre de voorkeur verdient boven de hoog geroemde vorming door mathematische studie, en dat zij juist vroegtijdig kan worden begonnen, omdat aan haar niet behoeft vooraf te gaan de langzame toeeigening van zelfstandige denkbeelden. Later in het leven werpt zij hare onwaardeerbare vruchten af in het nog zoo zeldzame talent om niet alleen argument tegenover argument te stellen, waardoor de zaak in geschil altijd hangende blijft, maar om de valsche bewijzen der tegenpartij te ontzenuwen en zoo te dooden. [1]) De schrijvers, die hij vroeger gelezen had, om zich in de taal te oefenen werden nu bestudeerd om den inhoud. Uit Plato zocht hij zich de Socratische methode eigen te maken. Bij de lectuur van Demosthenes oefende hij zich in de stembuiging, waarvoor zijn vader een eigen stelsel ontworpen had. Nog altijd in zijn 13de jaar doorliep hij een geheelen cursus van staathuishoudkunde om ingewijd te worden in de leer van Ricardo, daarna in die van Adam Smith. Dagelijks verklaarde zijn vader hem een gedeelte, dat hij dan op schrift moest brengen en zoo lang omwerken tot het volkomen juist en helder was. Zoo werd hij als kind reeds vertrouwd met die wetenschap, die toen zelve nog in hare kindschheid hem later als een harer grootste meesters zou vereeren.

Toen hij 14 jaar oud was kwam er in die rustelooze studie een tijdelijke rust. Hij verliet Engeland om een jaar in Frankrijk te gaan doorbrengen. Daarmee was zijn jeugd afgesloten, en wij vinden hier alzoo een geschikt punt om even op die eerste jaren van zijn leven terug te zien.

Ik gebruikte daar het woord: jeugd, maar men zou kunnen vragen, of het hier niet bijna als spotternij klinkt. Niets is er in al wat wij hebben nagegaan, wat aan een wezenlijke jeugd doet denken. Geen onbezorgde levenslust, geen vroolijk kinderspel, geen dwaasheden en guitenstreken, men zou bijna zeggen: geen ouderlijk huis. De eenige kamer in dat huis, waarmede

---

[1]) „Autob." bl. 19 vg.

wij kennis maken, is de studeerkamer van den vader. Van de moeder wordt in het gansche boek met geen enkel woord gerept. Van de broeders en zusters wordt alleen gewag gemaakt, als van de scholieren aan wie hij zijne pas verworven geleerdheid moet mededeelen. Geen enkelen vriendelijken lichtstraal zien wij doordringen in de kille eentonigheid van deze utilitarische leerschool. Zelfs de groote wereldgebeurtenissen, die anders zulk een ontwikkelden knaap in geestdrift hadden kunnen doen ontvlammen, schijnen zijne aandacht niet getrokken te hebben. In 1813 was hij 7 jaar, in '15 reeds 9, en hij weet wel van de volgorde, waarin hij toen zijne classieken las, maar van den val van Napoleon, van Waterloo en Wellington is geen indruk bij hem achtergebleven. James Mill was zeker een scherpzinnig denker en een rechtschapen man daarbij, maar de hemel beware elken gezonden jongen voor de opvoeding van zulk een vader! Wanneer het waarheid was, wat later van Mill beweerd werd, dat hij niets anders was dan een denkmachine [1]), aan wien zou het te wijten zijn, zoo niet aan den vader, die al het mogelijke heeft gedaan, om hem daartoe te maken? Mijn vader, zegt Mill, beschouwde het als eene zedelijke afdwaling van den nieuweren tijd, in vergelijking met de oudheid, dat er nu zooveel meer waarde wordt gehecht aan gevoel. Gevoel en zelfs het geweten, de lust om goed doen, leidt den mensch evenzeer tot laakbare als tot prijzenswaardige daden. Daarom heeft de gemoedsaandoening geen waarde voor de zedelijkheid [2]). Stelt u voor, wat deze regel beteekent bij de opvoeding van een kind. Wat zou het zijn, zoo niet een geheele verminking van het kinderlijk gemoed, een opdrogen van de bronnen, waaruit in het jeugdig hart de edelste gedachten, de beste voornemens opwellen,

---

[1]) „Himself pervadingly an intellectual machine, Mr. Mill seems to have „interest in his countrymen only to the extent that they can be made intellec„tual machines too". William Maccall in een critiek van 1859 over Mill's Thoughts on Parliamentary Reform, nu onlangs weer uitgegeven in „The newest Materialism", London 1873. Niet onwaarschijnlijk zijn deze „sundry papers" nu afzonderlijk uitgegeven, met het oog op de aangekondigde „Autobiography" van Mill, tegen wien de vier eerste stukken gericht zijn. Een bestrijding à outrance met een zeldzaam talent van insnijdende zegswijze. „A red-hot, shaggy, rampagious mystic, — the most red-hot speaker and writer that ever came under my notice," heet Mr. Maccall in een aankondiging van Mill's „Autobiography" door Henry Holbeach in The Saint Pauls Magazine Dec. 1873.

[2]) „Autob." bl. 49 vg.

een verstandsvergoding ten koste van dat, wat alleen, onder alle ellende en zorgen, aan het menschelijk leven kleur en geur blijft geven. Geen godsdienst ook bij dit stelsel van opvoeding. „Ik ben, schrijft Mill, een van de zeer weinige voorbeelden in dit land, van iemand, die zijn godsdienstig geloof niet heeft weggeworpen, maar die het nooit heeft gehad. Te dien opzichte ben ik opgegroeid in een bloot negatieve verhouding. Ik beschouwde de nieuwere godsdienst, geheel als de oude, als iets, dat mij hoegenaamd niet aanging. Het kwam mij niets meer vreemd voor, dat de Engelschen een geloof hadden, dat mij geheel ontbrak, dan dat zulks het geval was bij de menschen van wie ik in Herodotus gelezen had". [1]) Ook hierin had James Mill zijn zoon gevormd naar zijn eigen beeld en zijn eigen gelijkenis. Zelf was hij opgevoed in het geloof van het Schotsche Presbyterianisme, dat hij evenwel spoedig had prijsgegeven voor het gewone Deïsme der achttiende eeuw. Maar ook dit had hen niet kunnen vasthouden. Allengs was hij gekomen tot de overtuiging, dat het onmogelijk is iets te verzekeren aangaande den oorsprong der dingen. Zoo bleef hij zijn geheele leven in een sceptische onverschilligheid aangaande de groote godsdienstige vragen, maar daaraan paarde zich een bepaalde vijandschap jegens alle kerkelijke instellingen en gebruiken, het meest jegens die van het kerkelijk Christendom. Ik heb hem honderdmaal hooren zeggen, verhaalt zijn zoon, dat alle tijden en volken hunne goden hebben voorgesteld als slecht, in steeds toenemende mate, dat de menschen daarmede zijn voortgegaan, trek voor trek, totdat zij de meest volkomen opvatting van slechtheid bereikten, die de menschelijke geest zich kan vormen, dat zij dit beeld God genoemd hebben en zich daarvoor hebben nedergeworpen. Dat nec plus ultra van boosheid vond hij uitgedrukt in hetgeen gewoonlijk aan de menschen wordt voorgesteld als het geloof der Christenheid [2]). Wel erkende hij daarbij, dat de menschen meestal beter zijn dan hunne leerstellingen, en dat zoo ook de leer over een God, die zijne schepselen tot eeuwige hellepijn verdoemt, in de practijk de noodlottige gevolgen niet kweekt, die men daarvan zou verwachten; maar hij weet het toch aan het kerkgeloof, dat bij de groote menigte zulk een onvatbaarheid heerscht voor een zuiver zedelijk ideaal.

---

[1]) „Autob." bl. 43.
[2]) „Autob." bl. 40—42.

In deze denkwijze werd John Mill van zijne jeugd af opgeleid. Door zijne afzondering hoorde hij niet anders dan hetgeen zijn vader hem leerde. Toch achtte deze het geraden, den knaap te waarschuwen, dat hij in ongelegenheid kon komen, wanneer hij zijn ongeloof openlijk uitsprak. Mill zelf erkent, hoe gevaarlijk die raad was voor de oprechtheid van zijn karakter, en hij herinnerde zich twee gevallen, waarin hij had moeten kiezen tusschen een eerlijke bekentenis dat hij niets geloofde en een geveinsde instemming met de andere denkwijze, maar beide malen had zijn eerlijk hart gezegevierd over de vrees voor ergernis.

Ging zijne jeugd voorbij zonder den weldadigen invloed van godsdienstige indrukken, het was toch een streng zedelijke atmosfeer waarin hij haar doorbracht. Zijn vader had een opvatting van het zedelijk leven, die wel meer gevormd was naar het classieke dan naar het Christelijke ideaal, maar die toch allen nadruk legde op die deugden, die het meest voor de waardigheid van het karakter afdoen. Rechtvaardigheid, matigheid, waarheidsliefde, volharding, bereidvaardigheid tot arbeiden en tot lijden, toewijding aan het algemeen belang, waardeering van personen en zaken naar hun innerlijke waarde, een leven van inspanning verre te verkiezen boven de rust der traagheid, — dat waren de zedelijke grondstellingen die James Mill niet moede werd zijn zoon in te prenten. Het was hem levenslang aan te zien, dat hij in die strenge school was gevormd. Mogelijk ook eenigszins, dat zijn leermeester in het zedelijke evenmin als ergens elders zich kon vrijmaken van de tirannie van het verstand. De stelling, dat de zedelijke waarde eener daad beoordeeld moet worden naar de bedoeling, waarmede zij wordt gepleegd, en niet naar de gevolgen, die zij voortbrengt, vond bij hen geen goedkeuring. Zijn algemeene maatstaf was uitsluitend het nut dat door elke handeling wordt gesticht, en al kon hij de goede gezindheid van een tegenstander waardeeren, diens dwaling te eerbiedigen scheen hem een valsche verdraagzaamheid.

Wat mijn vader het meest ontbrak, zegt Mill, was teederheid. Of eigenlijk ontbrak zij niet, maar zooals zooveel Engelschen, schaamde hij zich zijn gevoel te toonen en werd juist daardoor het gevoel bij hem verdoofd. Althans in de verhouding tot zijne kinderen werd de vertrouwelijkheid door de vrees geweerd [1]).

[1]) Later schijnt dit te zijn verbeterd, zoodat er tusschen den vader en de jongere kinderen een vrijere, meer hartelijke verhouding ontstond. »Autob." bl. 52.

Hij was prikkelbaar van gestel en uiterst streng. De tucht, waarin hij zijne kinderen hield, had zeker ook een gunstige zijde. Mill mag recht hebben voor zijne stelling, dat hare waarde thans veel wordt miskend, en wij met onze vriendelijke opvoedingsmethode in gevaar verkeeren van een geslacht te vormen, dat niet in staat is om te doen wat onaangenaam is, — maar toch een van de kostbaarste zegeningen van het ouderlijke huis gaat met die methode van vrees onherroepelijk verloren. Dat het zoo ook bij hem was, zullen wij later zien, als wij hem in een der bangste oogenblikken van zijn leven hooren verklaren: met mijne bezwaren tot mijn vader te gaan kon niet bij mij opkomen; hij was de laatste tot wien ik mij, in zulk een zaak, om hulp zou hebben gewend [1]).

Zoo was de jeugd van John Stuart Mill. Wat was hier geschied? Was er van een bijzonder gelukkigen aanleg gebruik gemaakt, om den knaap een vroegtijdige ontwikkeling te geven, die hem in zijn volgend leven een rijke bron zou worden van een vol, harmonisch geestesleven? Of was er aan een gevoelige natuur geweld aangedaan door ontijdige en onmatige oefening van het denken? Zeker Mill zou, onder elke opvoeding, een denker geworden zijn, maar dat er geweld aan zijn aanleg was gepleegd, dat hij door zijn vader geestelijk was misvormd, dat zal zijne geschiedenis ons weldra op treffende wijze leeren.

De eentonigheid van het strenge studieleven was voor Mill jaarlijks afgebroken door een soms vrij lang verblijf op het landgoed van hun vriend Bentham. Daar ontving hij de eerste indrukken van natuurschoon, waarvoor hij ook in later jaren steeds een geopend hart behield. Onder de talrijke vakken van wetenschap, die hij omvatte, behoorde ook de botanie, en levenslang was het een zijner meest geliefde ontspanningen, in de vrije natuur rond te dolen en naar nieuwe of zeldzame plantensoorten te zoeken [2]). Het was ook in het kasteel van Bentham, een van die schoone monumenten van middeleeuwsche bouwkunst, waar-

---

[1]) „Autob." bl. 135.

[2]) Zie over zijne verdiensten als botanicus de schets van Henry Trimen, in de „Notices" bl. 28—31.

van er zoo vele in Engeland zijn bewaard gebleven, dat zijn oog openging voor de waarde van die hoogere comfort, die het leven bekoorlijk kan maken, en waarvan hij in zijn ouderlijk huis zoo weinig had gezien. Het is duidelijk: de natuur had hem niet voor de eenzijdigheid van een boekenmensch bestemd, zij had hem een aanleg meegegeven, evenzeer geschikt voor de waardeering van het schoone in natuur en maatschappelijk leven, als voor het diepzinnigst nadenken.

Wij vinden daarvan een bewijs in den indruk, dien een verblijf van ongeveer een jaar in Frankrijk bij hem achterliet. Hij was dit voorrecht verschuldigd aan een broeder van Bentham, den generaal Samuel Bentham, die hem in Mei 1820 medenam op een reis naar het zuiden van Frankrijk. Zij bezochten verschillende plaatsen in de Pyreneeën en vestigden zich toen te Montpellier, waar hij ook de lessen der faculteit van wiskunde en natuurkunde volgde. Diep greep hem de bergstreek aan, maar levendiger nog was de indruk van de Fransche samenleving, in onderscheiding van de Engelsche. Het is waar, hij had toen van deze, de Engelsche, nog weinig gezien, wat hem gunstig voor haar had kunnen stemmen; maar ook toen hij zooveel later de herinneringen van zijne jeugd te boek stelde, vond hij geen reden om dat oordeel van zijn 15de jaar af te keuren of te wijzigen. Integendeel, toen hij den Engelschen gezelschapstoon had leeren kennen, werd hij nog meer bevestigd in de meening, dat de Franschen, welke fouten zij overigens mogen hebben, aan hun samenleven een warmte en opgewektheid weten te verleenen, waartegen het gemis aan bezieling bij de Engelschen treurig afsteekt. Hard klinkt zijn vonnis over de vrees van zijne landslieden, om met hun gevoel voor den dag te komen en over de minachtende wijze, waarop zij elke openbaring daarvan bij anderen bejegenen. „Ik wist dat toen nog zoo niet," schrijft hij van dat eerste verblijf in Frankrijk, „maar zonder het mij volkomen duidelijk te kunnen maken, gevoelde ik toen reeds het contrast tusschen de vrije gezelligheid en beminnelijkheid van den persoonlijken omgang onder de Franschen en de Engelsche manier van leven, waarin ieder doet, alsof ieder ander (met weinig of geen uitzonderingen) een vijand was of een plaag."

Op zijn terugreis had Mill het geluk geruimen tijd te Parijs te mogen vertoeven ten huize van den grooten economist Jean Baptiste Say, met wien zijn vader sinds een paar jaar in vriend-

schappelijke betrekking stond. In diens huis ontmoette hij ook eens Saint-Simon, wiens stelsel toen nog niet bekend was, maar die alleen als een schrander zonderling werd beschouwd.

Na zijn terugkeer in Engeland werd de gestoorde opvoeding voortgezet, maar nu veel vrijer dan vroeger. De vader had, door zijne betrekking bij de Indische Compagnie, minder tijd tot zijne beschikking, en de zoon was ook ver genoeg gevorderd om voortaan op eigen wieken te kunnen drijven. Zoo bepaalde zich de leiding hoofdzakelijk tot de aanwijzing van lectuur en de bespreking der bestudeerde onderwerpen. Ook nu strekte die lectuur zich weder over allerlei vakken uit: Fransche geschiedenis, rechtsgeleerdheid, wijsbegeerte enz. .enz. Gij verlangt van mij geen optelling van titels. Van één gedeelte slechts een enkel woord. Hoewel zijn geheele opvoeding er op was aangelegd om hem tot een geesteskind van Bentham te maken, was het toch alsof zich een nieuwe wereld voor hem ontsloot, toen hij zelf diens werken, óf in den oorspronkelijken tekst óf in de fransche redactie van Dumont, begon te bestudeeren. Het was hem, alsof hem een openbaring ten deel viel. „Het utiliteitsbeginsel", schrijft hij, „opgevat en toegepast, zooals Bentham het doet, viel juist op zijn plaats als de sluitsteen, die de losse en fragmentarische bestanddeelen van mijn weten en gelooven samenhield. Het gaf eenheid aan mijn begrippen over de dingen. Ik had nu een overtuiging, een geloof, een leer, een philosophie, in een der beste beteekenissen van het woord, een godsdienst." Reeds stelde hij zich voor, welke hervormingen de toepassing van dat beginsel in het leven der menschheid kon te weeg brengen, en daartoe mede te werken was van nu af zijn levensdoel.

Intusschen, een hervormer moet ook eten. Hij moest iets worden. Zijn vader had hem eerst voor de balie bestemd. Maar in 1823 bood zich eene gelegenheid voor hem aan, om in de Oost-Indische Compagnie als klerk op het bureau van zijn vader geplaatst te worden. Dit bepaalde zijn werkkring voor de volgende 35 jaren, en ook toen gaf hij die betrekking alleen prijs, omdat, bij de opheffing der Compagnie, een geheele reörganisatie in het bestuur kwam, en hij, in de treurige omstandigheden, waarin hij destijds verkeerde, geen lust had, om zich op nieuw aan zulk een ambt te verbinden. Langzamerhand klom hij uit de lagere rangen in de hoogere op, en in de laatste jaren had hij, als hoofd van het bureau van Indische correspondentie, de

eerste plaats beneden de eigenlijke directeuren bereikt. Oppervlakkig zou men meenen, dat dit een weinig geschikte werkkring was voor een man als John Stuart Mill. Moest hij, die kon wat haast niemand anders vermocht, zijn tijd en zijn talenten geven aan een werk, dat honderden even goed hadden kunnen volbrengen als hij? Mill dacht er anders over. Hij beschouwde het als een der meest wenschelijke zaken voor een denker en schrijver, zulk een ambt te vinden, dat de zorg voor levensonderhoud wegnam en dat inspanning genoeg vereischte om den geest bezig te houden, zonder zoo te vermoeien dat men daardoor in de vrije uren ongeschikt werd voor zwaarder geestelijken arbeid. „Het schrijven voor de pers," zegt hij, „is als voortdurend middel van bestaan niet aan te bevelen voor iemand, die in staat is om iets tot stand te brengen in de hooger afdeelingen van literatuur of van denken; niet alleen om de onzekerheid van dat middel van bestaan, vooral wanneer de schrijver een geweten heeft en weigert andere denkbeelden te dienen dan zijne eigene, maar ook, omdat de geschriften waarvan men kan leven, niet die zijn, die zelve leven, en nooit die waarin de schrijver doet al wat hij kan. Boeken, die bestemd zijn om toekomstige denkers te vormen, vereischen te veel tijd om te schrijven, en zijn ze eens geschreven, dan worden ze nog, in het algemeen, te langzaam bekend en beroemd, dan dat men daarop voor zijn onderhoud zou kunnen rekenen." [1]) Bovendien vond Mill in zijne betrekking een heilzame oefening in practische kennis van de wereld. Wat hij op zijn bureau schreef, moest, aan de andere zijde van den aardbol, als regeeringsmaatregel ten uitvoer worden gelegd; het moest zich aansluiten aan de daar bestaande verhoudingen en toestanden; het kon in strijd komen met allerlei bijzondere belangen; het moest worden berekend op de geschiktheid van hen, aan wie de uitvoering zou worden toevertrouwd. Dit alles noodzaakte hem om voor zijne denkbeelden dien vorm te zoeken, waardoor zij het best in den geest van anderen konden overgaan, en, volgens zijn eigen verklaring, is die practische wijsheid, die hij door dit werk verkreeg, een der beste hulpmiddelen voor hem geworden, niet alleen voor zijn eigen levensgeluk, maar ook voor den invloed, dien hij op zijne medemenschen heeft kunnen uitoefenen.

---

[1]) „Autob." bl. 82.

Behoeft het verder wel gezegd te worden, dat iemand als Mill in geen enkele betrekking kon worden geplaatst, waarin hij zich niet zou onderscheiden? De titel van ondergeschikt ambtenaar verhinderde niet, dat hij door verreweg de meesten als hun meerdere werd erkend. In die schetsen, die dadelijk na zijn dood zijn uitgegeven, komt er eene voor van een zijner ambtgenooten (W. T. Thornton), waaruit ons blijkt, niet alleen welk een beteekenis Mill in het raderwerk van het Indische bestuur had verkregen, maar ook welke schoone herinneringen zich aan zijn naam in „India House" hadden vastgehecht. Het was daar voor niemand een geheim, dat hij de steller was van de beroemde petitie aan het Parlement tegen het voornemen om de Oost-Indische Compagnie te ontbinden en het koloniaal bestuur over te brengen bij de regeering. In een vergadering kort daarna sprak een der bestuurders van die petitie als geschreven door een ambtenaar, die naast hem zat: „naar hij hoorde, met behulp van Mr. Mill." Mill was ook tegenwoordig, maar zeide niets. Na afloop der vergadering stormde zijn vriend, die ons dit verhaalt, zijn kamer binnen, met den uitroep: „wat een schande!" en begon uit te varen tegen de laagheid om Mill de eer te ontrooven, die hem uitsluitend toekwam. „Wat is er," antwoordde Mill, zoodra hij er een woord in kon voegen. „De petitie was het gemeenschappelijk werk van den andere en van mij." „Hoe kunt gij zoo iets zeggen?" hernam zijn vriend. „Gij weet, dat ik weet, dat ieder woord daarin door u geschreven is." „Gij vergist u," antwoordde Mill, „één heele regel op de tweede bladzijde is door hem ingevoegd." — Toen diezelfde vriend door een zware ziekte werd overvallen, die hem een jaar lang buiten staat stelde iets te doen, zou hij zijne betrekking hebben moeten prijsgeven, indien niet Mill, zonder er eenigen ophef van te maken, al diens werk bij zijn eigen voor zijne rekening had genomen. Zoo maakte hij zich evenzeer bemind als vereerd. Bij de ontbinding der Compagnie werd in zijne afdeeling, toen men wist, dat hij bij de nieuwe organisatie niet weder in dienst zou treden, het denkbeeld uitgesproken, om hem een aandenken te geven van de vriendschap van hen met wie hij in dien kring samen had gewerkt. In een oogenblik was er voor een belangrijke som ingeschreven, en er werd besloten hem een inktkoker aan te bieden, die ook als kunststuk waarde zou hebben. Maar ongelukkig kwam er iets van het plan aan Mill ter ooren, en

wezenlijk in toorn ging hij naar den vriend, die het denkbeeld geopperd had, en verklaarde, dat niets ter wereld hem bewegen zou het geschenk aan te nemen, want dat hij zulke demonstraties haatte, waaraan altijd sommigen deelnamen, omdat zij niet durfden weigeren. Het was te vergeefs, dat men beproefde hem van gedachten te doen veranderen, en de vrienden zagen zich genoodzaakt een soort van geweld tegen hem te gebruiken. Zij lieten het geschenk eenvoudig aan zijne deur afgeven, en toen nog was het alleen aan den invloed van zijne dochter, Miss Helen Taylor te wijten, dat het aandenken in zijn huis mocht blijven.

Maar wij zijn onwillekeurig vooruitgesneld. Keeren wij tot zijn jongelingsjaren terug. Langzamerhand begon zich de kring zijner bekenden uit te breiden, en onder hen vinden wij er velen, die later mannen van beteekenis in Engeland zijn geworden: Grote de historieschrijver, Macaulay, John en Charles Austin, het bekende parlementslid Roebuck en een aantal anderen. In den winter van 1822—23 vormde hij met enkelen van dezen een gezelschap, dat gewijd zou zijn aan de bevordering van de beginselen van Bentham. Eenmaal in de 14 dagen kwamen zij bijeen om verhandelingen te houden en discussie te voeren over de toepassing van het utiliteitsbeginsel op staatkunde en zedenleer. Mill zelf was het, die het gezelschap doopte met den naam van de Utilitarische Vereeniging (Utilitarian Society). De naam was niet geheel van zijne vinding. Hij had dien ontmoet in een novelle [1]), waarin een Schotsch geestelijke zijne gemeenteleden waarschuwt, om niet het evangelie te verlaten en utilitariers te worden. Maar de inleiding van het woord in het wetenschappelijk spraakgebruik dagteekent van het ontstaan dezer vereeniging.

Met zijn 16de jaar, in 1822, begon Mill zijne werkzaamheid voor de pers. Wat hij daarvan in zijne autobiographie mededeelt, levert eene belangrijke bijdrage voor de geschiedenis der Engelsche journalistiek, vooral wat betrekking heeft op de stichting der Westminster Review [2]), die hem tot in 1828 onder hare ijverigste medewerkers telde. Wij kunnen ons daarbij nu niet ophouden. Alleen zij het met een enkel woord vermeld, dat toen reeds zijne denkwijze, zich aansluitende aan die van zijn vader,

---

[1]) Galt's „Annals of the Parish".
[2]) bl. 91—109.

met recht met den naam van radicalisme werd bestempeld. Een naam, die voor ieder man van overtuiging als een eeretitel moest gelden, maar die toen, evenzeer als nu nog, door de groote menigte als een brandmerk werd gebruikt. Ook verdient het even te worden aangestipt, dat hij reeds in dezen tijd, en dat wel in afwijking van de meening van zijn vader, de stelling verdedigde, dat billijkheid en gezonde staatkunde eischen, aan de vrouw evenzeer het stemrecht toe te kennen als aan den man.

De denkbeelden door hem in zijne eerste geschriften uitgesproken vormden tevens het onderwerp van geregelde samensprekingen met zijne vrienden. Uit de Utilitarische Vereeniging groeide een gezelschap van 10 à 12 leden, dat 's morgens van half negen tot tien uur, tweemaal in de week, bijeenkwam, om staathuishoudkunde te behandelen. Van nog grooter beteekenis werd voor hem een debating-club, waaraan zich de beste sprekers uit het opkomend geslacht aansloten, en die in haar bloeitijd van 1825 tot 1830 in hooge mate de algemeene belangstelling wekte. Daar vond hij, in enkele leden, een tegenpartij, die hem tot de uiterste inspanning dwong om het veld te kunnen behouden. Daar oefende hij zich in het talent van discussie, en zooals hij alles wat hem onder de handen kwam ernstig opvatte, zoo werd dat aanhoudend debat met de bekwaamste mannen van zijn tijd hem de aanleiding tot vernieuwde studie niet alleen, maar ook tot nauwgezet onderzoek van hetgeen tegen zijne denkwijze kon worden ingebracht.

Een rijk, opgewekt leven dat hij in die jaren leidde, een leven, waarin het zeker allerminst aan geestdrift ontbrak. Maar wat was het, waardoor die geestdrift werd gewekt? Zelf heeft hij die vraag gesteld en in het antwoord geeft hij ons een zelfcritiek, die, in verband met zijne volgende levenservaring, zeer bijzonder onze aandacht trekt.

Er is zoo dikwijls van de Benthamiten beweerd, zegt hij, dat zij bloote redeneer-machines waren, en, wat mij zelven aangaat, moet ik erkennen, dat, gedurende twee of drie jaren van mijn leven, die naam niet geheel ongepast was. Er is daarin niets vreemds. Een jong mensch van den leeftijd, waarop ik toen was, kan eigenlijk slechts één ding zijn en dat was toen het ééne voor mij. Eerzucht en wensch naar onderscheiding had ik genoeg, en ijver voor hetgeen ik voor het belang der menschheid

hield, was mijn sterkste neiging, zich vermengende met andere neigingen en daaraan kleur gevende, maar die ijver wortelde niet in echte welwillendheid of sympathie voor de menschheid, hoewel die eigenschappen haar behoorlijke plaats innamen in mijn plan van zedelijkheid. Ook was hij niet verbonden met eenige hooge geestdrift voor een zedelijk ideaal. Wel verbeeldde ik mij, dat ik daarvoor bijzonder vatbaar was; maar in dien tijd was er in mij een stremming in hetgeen daarvoor het natuurlijk voedsel is, poëtische ontwikkeling, en daarentegen een overvoering met hetgeen zich het meest vijandig daartegenover stelt, loutere logica en analyse. Daarbij kwam de nawerking van mijns vaders minachting voor gevoel, waarin wij voortdurend bevestigd werden door al de sentimentaliteit, die men, in naam van het gevoel, tegenover onze utiliteitsleer stelde. Onze hervormingsplannen waren uitsluitend berekend op de verandering van de denkwijze der menschen, en hoewel wij ten volle de onvergelijkelijke waarde erkenden van belangelooze welwillendheid en liefde voor rechtvaardigheid, zochten wij toch niet rechtstreeks op die aandoeningen te werken, maar verwachtten wij alles van de verlichting van het verstand, waardoor de zelfzuchtige neigingen zouden worden verbeterd [1]. Met die verstandsvergoding hing verder samen een zekere minachting voor poëzie, waarvan Bentham zelf ook werd beschuldigd om hetgeen hij in een artikel in de Westminster Review had verklaard: „Moore is een dichter, daarom kan hij niet redeneeren." Maar evenals bij Bentham zelf de natuur boven de leer was gegaan, en hem soms tot het schrijven van poëzie had verleid, zoo kon ook Mill zijn hart niet geheel van haar aftrekken. Hij gevoelde zich daardoor geboeid, ook zelfs wanneer hetgeen in dichtmaat was uitgedrukt, in klaar prosa hem slechts tot tegenspraak zou hebben uitgelokt.

Het spreekt van zelf, dat hij zich in dien tijd geen rekenschap kon geven van hetgeen er in zijn eigen gemoed omging. De natuur begon hare rechten te heroveren, voor zoo ver dat nog mogelijk was, op het geweld haar door een eenzijdige opvoeding aangedaan. De overgang uit de boekenwereld in de werkelijke wereld was voor Mill de aanvang geweest voor de vrijwording van zijn geest. Hij bespeurde het nog niet, maar weldra zou hij het gevoelen.

---

[1] „Autob." bl. 109—112.

Een crisis in mijn geestesleven schrijft hij boven het hoofdstuk, waarin hij verhaalt, hoe die omkeering tot stand kwam.

Het was in 1826. Hij was dus 20 jaar. Er waren nu 5 jaren verloopen, sinds de leer van Bentham als een openbaring in zijn geest had gelicht, en al dien tijd had hij gedroomd van de maatschappelijke hervorming door het utiliteitsbeginsel, waaraan ook hij zijn leven zou mogen wijden, en wier weldadige vruchten ook hem voldoening voor zijn arbeid zouden geven. Daar overviel hem in het najaar op eens een gevoel van afmatting, waarin alles, wat anders zijne belangstelling opwekte, hem onverschillig liet. Zonder twijfel een zenuwlijden, dat dikwijls voorkomt na overmatige inspanning van den geest. In dien staat van inzinking deed hij zich zelven de vraag: gesteld dat al uwe doeleinden in het leven bereikt waren; dat al de veranderingen in instellingen en denkwijze, waarop gij hoopt, dit zelfde oogenblik waren tot stand gekomen; zou dit een groote vreugde en een geluk voor u zijn? En een onweerstaanbaar zelfbewustzijn antwoordde duidelijk: Neen! „Toen" zegt hij, „zonk mijn hart in mij weg: de geheele grondslag, waarop mijn leven was opgebouwd, viel ineen. Al mijn geluk zou ik hebben moeten vinden in het aanhoudend najagen van dat doel. Het doel had zijne bekoorlijkheid verloren, en hoe kon ik ooit weer eenig belang stellen in de middelen. Het scheen mij, alsof ik niets meer had om voor te leven" [1]).

Is dit niet een diep aandoenlijk drama, M. H.? Zeker, het heeft de wereld niet in beweging gebracht, het is in stilte doorleefd in het hart van dien grooten, edelen mensch, wien het zooveel te zwaarder heeft gedrukt, omdat hij aan geen ander kon doen verstaan, wat er in hem omging. Maar ik durf zeggen: er is in dien verborgen gemoedsstrijd meer dramatisch gehalte dan in menig gedruischmakend spel der hartstochten. Die zeldzame geest, verrijkt met een schat van de veelzijdigste en degelijkste kennis, die, met versmading van alles wat op jeugdigen leeftijd den mensch van hooger levensdoel pleegt af te leiden, zich wijden, zich geven wil aan de beste belangen der menschheid, die, vol geestdrift, dat edele werk aanvaardt, die zich daarbij gedragen gevoelt door de sympathie van een kring van geestver-

---

[1]) „Autob." bl. 134.

wanten, die, naar het schijnt, moet zegevieren, indien hier op aarde zegepraal mogelijk is voor een ernstig, zedelijk voornemen; — die zinkt in, als de groote taak nauwelijks is opgevat, eer nog eenige teleurstelling is geleden, als met machteloosheid geslagen, alle hoop op de toekomst uitgedoofd, alle liefde voor het werk weggestorven. En waarom? Waarom anders, dan dat hij, bij al wat hij heeft geleerd, niet heeft geleerd lief te hebben, te gelooven aan zijn eigen hart en aan dat zijner medemenschen. Dat men hem deze wereld alleen heeft leeren kennen als een weefsel van begrippen, en zich zelven alleen heeft leeren vormen tot een werktuig om te denken. Dat hij nooit heeft mogen ervaren, hoe uit het hart zijn de uitgangen des levens, en dus ook niet heeft kunnen verstaan, dat men, om leven te wekken, de taal van het hart moet weten te spreken. Daarom kon hij wanen een hervormer te zijn, terwijl hem de ware wijding van den hervormer, de groote liefde voor zijne medemenschen ontbrak. Vroeg of laat moest zich zijn oog voor dien waan ontsluiten. Bij hem kwam het zoo vroeg, omdat hij behoorde tot die uitverkorenen, in wie de menschelijke natuur hare edelste gaven in zeldzamen rijkdom samenbrengt. Een minder rijk begaafde geest zou onder de verstandskuur van zijn vader voor altijd verminkt zijn. Hij kon herstellen en juist door den strijd, waarin de vloek der verstandsgoding hem wierp, met bewustzijn veroveren, wat anderen als den zegen van het ouderlijk huis medenemen op hun levensweg. Maar hij zou het moeten veroveren.

Toen de crisis begon, meende Mill, dat het wel spoedig zou overgaan, en in die hoop hervatte hij zijne studie en zijn dagelijksch werk. Maar het ging niet over. Hij legde zich daarmee 's avonds neder en 's morgens ontwaakte hij met het gevoel van een donkere wolk, die over hem hing. Die wolk werd hoe langer hoe zwaarder. Hij bleef werktuigelijk zijne gewone bezigheden verrichten, maar in een stemming, die hem de vraag voor den geest bracht, of hij, indien het niet anders werd, den last van zulk een leven tot het einde moest dragen. „Had ik maar iemand genoeg lief gehad," schrijft hij, „om mij te noodzaken hem mijn leed mede te deelen, ik zou niet in dien toestand hebben verkeerd. Maar er was niemand, van wien ik kon hopen, dat hij mij met goeden raad zou kunnen helpen. Mijn vader was de laatste, tot wien ik mij daarvoor zou gewend

hebben. Ik was zeker, dat hij geen begrip had van zulk een geestelijk lijden als het mijne. Mijne opvoeding, die geheel zijn werk was, was door hem geleid zonder een gedachte aan de mogelijkheid, dat zij daarop zou uitloopen. Waartoe zou het gediend hebben, hem het verdriet aan te doen van hem te doen gevoelen, dat zijne plannen mislukt waren, als toch die mislukking waarschijnlijk onherstelbaar, en, in elk geval, buiten het bereik van zijne geneesmiddelen was [1]). Een denker als hij kon niet nalaten zelf de genezing te zoeken door zijn toestand te ontleden en te doorgronden. Hij bracht die kwellende ervaring in verband met zijne opvoeding, met de zedenleer waarop zij gebouwd was geweest, en hij kwam tot de slotsom, dat het een gevaarlijk bedrijf is, den geest te vroeg en te uitsluitend met de gewoonte van begripsontleding vertrouwd te maken, omdat daardoor ongevoelig de vatbaarheid voor aandoening wordt verzwakt; maar wat hielp het hem of hij dit thans inzag? Hij kon het verstoorde evenwicht in zich zelf niet op eens herstellen, aan het gevoel de veerkracht niet wedergeven, die het onder de tyrannie van het ontledend verstand verloren had. „Zoo was ik vastgeraakt, zegt hij, bij het begin van mijne reis, met een goed uitgerust schip en een roer, maar zonder zeil; zonder eenigen wezenlijken wensch naar de doeleinden, voor wier bereiking ik zoo zorgvuldig was toegerust; geen welbehagen in deugd of het algemeene welzijn, maar ook even weinig in iets anders. De bronnen van ijdelheid en eerzucht schenen in mij opgedroogd, evenzeer als die van goede bedoeling."

Zoo ging de winter van 1826—27 in diepe zwaarmoedigheid voorbij. Daar brak een eerste lichtstraal voor hem door. Toevallig had hij de Mémoires van Marmontel ter hand genomen. Daar vond hij de beschrijving, hoe Marmontel nog zeer jong den dood van zijn vader verneemt, naar huis ijlt en, bij het zien van het wanhopend gezin, op eens de verplichting gevoelt en het voornemen uitspreekt om de plaats van den overledene voor diens weduwe en kinderen in te nemen [2]). Dat tafereel greep hem zoo aan, dat het hem de tranen in de oogen bracht, en aanstonds was het hem, alsof de drukkende last iets lichter was

---

[1]) „Autob." bl. 134.

[2]) Men kan het verhaal vinden in de Mémoires de Marmontel, in de Bibliothèque des Mémoires relatifs à l'histoire de France pendant le 18me siècle par M. Fs. Barrière. Tom. V. p. 50.

geworden. Zijn toestand was dus nog niet hopeloos. Alle gevoel was nog niet in hem dood. Nu kon hij ook weer een helderder blik slaan op de wereld en zijn levenstaak. De dingen kregen weer waarde voor hem, en er ontwaakte in hem eenige nieuwe liefde voor hetgeen hij nu zoo lang alleen werktuigelijk had gedaan.

Wij hebben hier, M. H,! een niet onaardig voorbeeld, hoe de indrukken die wij ontvangen veel meer afhangen van onze eigene gemoedsgesteldheid dan van hetgeen er buiten ons is. Wie uwer dat verhaal van Marmontel overleest, die zal zich waarschijnlijk verwonderen, dat zulk een theatrale pathos een man als Mill zoo kon aangrijpen, dat daarmede een omkeering in zijn leven begon. Maar wat zal men zeggen? Wij maken de dingen, wat zij ons toeschijnen te zijn, door de oogen waarmede wij ze bezien. Mill was één oogenblik onder de macht geweest van datgeen, welks gemis de bron was van al zijn ellende, het ideaal der toewijding aan anderen, en met dat oogenblik ving er een nieuw leven voor hem aan.

Dit voorval had twee belangrijke veranderingen in zijne denkwijze ten gevolge.

Vooreerst begreep hij, dat het verkeerd is het geluk tot onmiddellijk levensdoel te stellen, want dat het juist daardoor niet wordt bereikt. Wil men geluk vinden, laat men het niet zoeken, maar het afwachten, tot het van zelf komt, terwijl men zich geheel aan een of ander doel, welk ook, toewijdt. Geluk wil niet gemaakt worden tot een voorwerp van angstige inspanning. Het kan alleen genoten worden zonder dat men er om vraagt en zonder dat men er over nadenkt, evenals men de lucht inademt.

Ten andere werd Mill's oog geopend voor de waarheid, dat er naast de verstandelijke ontwikkeling in den mensch ook een bepaalde vorming wordt vereischt van die vermogens, waardoor wij indrukken ontvangen en tot aandoeningen worden bewogen. De ontwikkeling van het gevoel werd een van de hoofdpunten in zijne zedelijke en wijsgeerige opvatting, en hij begon hoe langer hoe meer waarde te hechten aan al wat als hulpmiddel daartoe dienen kan.

Het waren ontdekkingen voor hem. Want nu werden allengs ook die dingen, die tot nog toe alleen als begrippen in zijn stelsel voor hem hadden bestaan, werkelijkheden, met wier ervaring hij zijn eigen leven verrijken kon. De eenige kunst, waarmede hij

zich in zijne jeugd had bezig gehouden, was de muziek geweest, maar ook die had hem in dien somberen tijd niet kunnen opwekken. Nu hoorde hij voor het eerst Webers Oberon, en weer was het hem als een inwijding in een nieuwe wereld. Hoe machtig evenwel toen nog de oude stroom van gedachten in hem was, blijkt uit hetgeen hij verhaalt, dat, onder het genot van die muziek, hij ging bedenken, hoe er in iedere octaaf maar vijf heele en twee halve tonen zijn en er dus slechts een beperkt getal van combinaties mogelijk is, van welke nog maar een klein gedeelte schoon kan zijn. Dit deed hem vreezen, dat er nog maar weinige Mozarts en Webers zouden kunnen komen, die wezenlijk nieuwe en rijke aderen van muziekale schoonheden zouden weten te openen. Zelf lacht hij later over die zorg, maar tot zijne verontschuldiging voegt hij er aan toe, dat zij toch samenhing met het beste in hem, zijn belangstelling in het algemeen geluk der menschheid.

Had de muziek hem goed gedaan, nog weldadiger was de invloed der poëzie. Met Byron had hij het beproefd, maar diens levensbeschouwing geleek te veel op die welke hij zelf wenschte te ontvluchten, dan dat daar troost voor hem te vinden zou zijn geweest. Wat hij zocht vond hij bij Wordsworth, den dichter van het inwendig leven, gevoelen en denken beide, onder de opwekking van het schoone. Hier vond hij de bronnen ontsloten van een vreugdevol, sympathetisch genot, verheven boven alle strijd en onvolkomenheid, dat zooveel te overvloediger het deel van allen kan worden, hoe meer de menschheid vooruit zal gaan in haar physischen en maatschappelijken toestand. Deze poëzie was het, die hem geheel van zijn zielslijden genas. De aanvallen van somberheid keerden niet terug en hij kon, na den doorworstelden strijd zijn dagwerk, zijn omgang, zijn studie hervatten, niet slechts met nieuwe veerkracht, maar ook met een nieuw hart [1])

[1]) Het bestek der voorlezing veroorloofde mij niet, hier nog melding te maken van al de belangrijke bijzonderheden, die Mill in zijn „Autobiography", bl. 149—183 mededeelt. Daartoe behooren: zijne vervreemding van Roebuck, naar aanleiding van een strijd over de comparatieve waarde van Byron en Wordsworth; zijn nadere kennismaking met Maurice, den man, die, volgens hem, meer intellectueel vermogen heeft verspild dan iemand anders van zijne tijdgenooten, en met Sterling, die hem altijd gehouden had voor „a made or manufactured man", die alleen zekere hem ingeprente meeningen kon wedergeven en die nu ontdekte dat Wordsworth en al wat die naam beteekent hem

Tot dusver schijnt het, alsof Mill geen vrouwelijk wezen op zijn weg had ontmoet. Dat hij zusters had, vernamen wij uit het studeervertrek van zijn vader, waar hij aan de jonge kinderen onderwijs moest geven. Maar later treedt geen enkele van haar weer op het tooneel van zijn leven op, evenmin als de moeder, die zelfs niet werd genoemd. Generaal Bentham, die hem mede nam naar Frankrijk, had drie dochters, van welken de jongste slechts twee jaar ouder was dan hij; velerlei onderricht verklaart hij ook aan haar verschuldigd te zijn, maar meer dan vriendelijke leermeesteressen schijnen zij niet voor hem te zijn geweest. Daarna ontmoeten wij geen enkel vrouwenbeeld in den kring waarin hij zich bewoog, en niets is er wat ons zou doen vermoeden, dat de roman, die toch bijna in geen enkel menschenleven ontbreekt, haar vriendelijk licht ook op zijne jeugd zou hebben geworpen.

Hij was in zijn 25ste jaar toen hij werd ingeleid in de woning van een zijner bekenden, Mr. Taylor, wiens echtgenoote voor hem meer zou worden, dan zelfs de hartelijkste, trouwste liefde een man in een vrouw kan doen vinden. Zij was jong gehuwd en innig gehecht aan haar man, die dit ook volkomen verdiende, maar die wat geestelijken aanleg betreft haar gelijke niet heeten mocht. Geen oneer voor hem, indien wij ook maar de helft in rekening brengen van hetgeen Mill van haar verzekert. Dan nog moet zij een vrouw geweest zijn, wier meerdere te vergeefs in

---

ook toebehoorde; zijn streven om na de groote omkeering, die in hem had plaats gegrepen, de eenheid in zijn denken te herstellen; de invloed op zijne begrippen over staatkunde uitgeoefend door Macaulay's critiek op zijns vaders „Essay on Government", waarvan het gevolg was, dat hij afzag van het vormen van een bepaald stelsel en alleen beginselen erkende, wier toepassing gewijzigd kon worden naar het verschil van omstandigheden; zijne studie van het St. Simonianisme en van Comte, die meer zijn belangstelling dan zijn instemming winnen; zijne theorie over het wijsgeerig determinisme, waarin hij den druk der noodwendigheid meent te kunnen verlichten door de onderstelling, dat wij, al wordt ons karakter door de omstandigheden gevormd, in zoo verre vrij zijn, dat wij naar onze wenschen de omstandigheden kunnen wijzigen en zoo zelven ons karakter kunnen vormen; de bevestiging zijner democratische neigingen; zijn betrekking tot Carlyle, wien, als een dichter en een man van intuïtie, hij zich onbevoegd achtte te waardeeren, tot een meerdere van hen beiden (Mrs. Taylor) hem dien vriend leerde verstaan.

In bijna elke van die bijzonderheden zou men den invloed kunnen aanwijzen van de omkeering die er in zijn denken en leven had plaats gevonden. Ik teeken dat hier aan, opdat de lezers, die de Autobiographie zelven mochten willen raadplegen, die belangrijke trekken niet zouden voorbijzien.

geheel het Britsche rijk zou zijn gezocht. Dat verschil had zich evenwel nog niet doen gevoelen in den tijd toen Mill met hun huis kennis maakte. Zij was nog jong, 23 jaar. De indruk, dien zij toen op de buitenwereld maakte was die van een schoonheid en een vrouw van geest, met iets aangeboren gedistingueerds, dat ieder dadelijk trof; wie haar beter kende, vond in haar een vrouw met diep en krachtig gevoel, een doordringend en helderziend verstand, een zeldzaam diepzinnige en poëtische natuur. Zoo bewonderde ook Mill haar, nog onbewust van de gaven die in haar sluimerden. Maar telkens meer trof het hem, dat al de goede eigenschappen, die hij bij andere personen één voor één afzonderlijk had gevonden, in haar alle waren vereenigd. Wat hij allengs in haar heeft ontdekt, wat zij voor hem geworden is, hij heeft getracht het uit te spreken in een beschrijving, waarin hij zijne moedertaal op de proef schijnt te stellen, welken rijkdom van uitdrukkingen zij bezit voor het edelste wat men in een mensch kan vereeren. Ik kan het u slechts bij benadering wedergeven. „Evenzeer in de hoogste streken der bespiegeling als in de kleine practische aangelegenheden van het dagelijksch leven, was haar geest hetzelfde volmaakte werktuig, doordringende in het eigenlijke hart, de kern der zaak; altijd de wezenlijke idee, het beginsel aangrijpende. Dezelfde juistheid en vlugheid, waarmede hare vermogens, zoowel bij het gevoelen als bij het denken, werkzaam waren, zou, met hare gaven van gemoed en verbeelding, haar in staat gesteld hebben om een volmaakte artiste te zijn, evenals haar vurige en teedere ziel en haar krachtige welsprekendheid haar zeker tot een groot redenaar zouden gemaakt hebben, en haar diepe kennis van de menschelijke natuur en haar oordeel en schranderheid in het practische leven, haar, in de tijden toen zulk een carrière nog openstond voor vrouwen, een uitstekende plaats zouden gegeven hebben onder de bestuurders der menschheid. Haar verstandsgaven waren slechts in dienst van een karakter, tegelijk het edelste en het meest harmonieuse, dat ik ooit in mijn leven heb ontmoet. Haar zelfverloochening was niet die van een aangeleerde plichtenleer, maar van een hart dat zich geheel vereenzelvigde met de aandoeningen van anderen en soms tot uitersten om hunnentwil verviel, door zich te verbeelden, dat anderer gevoelsleven even krachtig was als het hare. Den hartstocht der rechtvaardigheid zou men voor het overheerschend gevoel in haar hebben kunnen

houden, ware het niet, dat men daarnevens vond een grenzelooze edelmoedigheid en een liefde, die altijd bereid was om zich uit te storten over ieder menschelijk wezen, dat in staat was die ook maar met de minste toegenegenheid te beantwoorden. Het overige van hare zedelijke eigenaardigheden was van dien aard, als men het natuurlijk kan verwachten bij deze eigenschappen van hoofd en hart; de meest oprechte bescheidenheid bij het hoogste zelfgevoel; een eenvoud en een openheid die onbeperkt waren jegens allen, die ze waardig waren; een diepe verachting van wat gemeen en lafhartig was en een brandende verontwaardiging over al het brutale en tyrannieke, het trouwelooze en eerlooze in gedrag en karakter; daarbij maakte zij de breedste onderscheiding tusschen hetgeen in zich zelf kwaad en hetgeen slechts verboden kwaad is [1]), tusschen daden die het bewijs leveren van inwendige verdorvenheid van zin en karakter en zulke die alleen overtredingen zijn van conventioneele bepalingen, hetzij goed of kwaad, overtredingen, die, in zich zelve of recht of onrecht, gepleegd kunnen worden door personen, die in ieder ander opzicht liefde en bewondering verdienen" [2]).

Zietdaar eene der vele schetsen van zijne geliefde, die men in het boek van Mill kan vinden. Dat is niet de taal eener dwaze verliefdheid, het zijn woorden neergeschreven bijna 30 jaar na hun eerste kennismaking, in den tijd toen het genot van het samenleven met haar reeds voor hem tot het verleden behoorde. Wat hij aangaande hare geestesgaven verzekert is hem zoo volkomen ernst, dat hij uitdrukkelijk verklaart als denker en schrijver meer aan haar verplicht te zijn dan hij haar heeft kunnen geven. Veel lof heeft hij ingeoogst, waarvan hij zich bewust is, het grootste deel op haar te moeten overbrengen. Het spreekt

---

[1]) Henry Holbeach maakt in het reeds genoemde stuk in The Saint Pauls Magazine de niet onware opmerking, dat geen Utilitariër het recht heeft deze onderscheiding tusschen mala prohibita en mala in se te stellen. Als de uitdrukking aan Mill is ontvallen, zou men haar dan, niettegenstaande de daaraan toegevoegde verklaring, niet kunnen gebruiken tot ondersteuning van de meening van velen, dat zijn „transformed Utilitarianism" veel heeft van een „Transcendentalism speaking a new dialect"?

[2]) „Autob." bl. 187. Een dergelijke lofrede kan men vinden in de inleiding van het door Mill geheel aan haar toegekende stuk „Enfranchisement of Women," dat eerst geplaatst is in de Westminster Review Juli 1851 en daarna door hem werd opgenomen in zijne „Dissertations and Discussions" Deel II bl. 411—449 (Londensche uitgave van 1859).

intusschen van zelf, dat ook zij eerst langzamerhand die hoogte heeft bereikt. Zij hebben elkander opgevoed tot de twee geesten als het ware tot één waren samengesmolten, en zij van hun gemeenschappelijk werk niet zouden hebben kunnen zeggen, wat elk van beiden daartoe had bijgebracht.

In den beginne was de betrekking tusschen hen meer als de gewone tusschen goede vrienden, die elkander dikwijls ontmoeten. Maar allengs groeide daaruit een veel nauwer sympathie, die door hun gezamenlijke studiën steeds versterkt werd. Twintig jaren hebben zij zoo met elkander verkeerd. Het schijnt, dat daardoor hare verhouding tot haar echtgenoot niet bedorven werd. Maar wij merken toch in de „Autobiography" op, dat zij in de tweede helft van dien tijd meest met een jong dochtertje in een stille streek op het land leefde en slechts nu en dan bij Mr. Taylor in de stad vertoefde. Mill bezocht haar zoowel hier als daar, haar dankende voor de grootheid van ziel, waarmede zij zich verhief boven de valsche opvattingen, waartoe zijne talrijke bezoeken, terwijl zij afgezonderd leefde van haar echtgenoot, en zelfs hunne gezamenlijke reizen aanleiding zouden hebben kunnen geven. Toch gaf, verzekert hij, hunne handelwijze gedurende die jaren niet den minsten grond voor eenige andere onderstelling, dan de eenige ware, dat hunne betrekking te dien tijde alleen die was van innige gehechtheid en den meest vertrouwelijken omgang. Want, voegt hij daaraan toe, hoewel wij ons in eene zaak van zoo volstrekt persoonlijken aard niet gebonden gevoelden door maatschappelijke verordeningen, achtten wij ons toch verplicht te zorgen, dat door ons gedrag op geenerlei wijze oneer over haar man en dientengevolge over haar kon worden gebracht. [1]) Later is die betrekking nog veranderd. In Juli 1849 stierf Mr. Taylor. Hoe vurig Mill ook mocht gewenscht hebben zijne vriendin zijne echtgenoote te heeten, liever, zegt hij, zou ik en zou zij dat geluk voor altijd gemist hebben dan het verschuldigd te zijn aan den ontijdigen dood van een, voor wien ik de oprechtste hoogachting en zij de hartelijkste liefde koesterde. Nu evenwel niets meer hunne verbintenis in den weg stond, traden zij, twee jaar daarna, in April 1851 in het huwelijk, waarvan hun het genot, helaas! maar zeven en een half jaar gegund zou zijn.

---

[1]) „Autob." bl. 229.

De betrekking van Mill tot Mrs. Taylor heeft ons op eens in een veel later gedeelte van zijn leven verplaatst. Wij moeten nog even op de voorafgaande jaren terugzien. Lang zullen wij ons evenwel daarbij niet ophouden, omdat onze aandacht uitsluitend gericht moet blijven op zijn persoon en wij zijn literarische werkzaamheid buiten den kring onzer beschouwing laten.

Hij was nu, omstreeks 1830, in de volle kracht van nog jeugdigen mannelijken leeftijd en begon meer en meer als staatkundig en wijsgeerig schrijver de aandacht te trekken. De parlementshervorming, die, na langen strijd, in deze jaren tot stand kwam, bood hem een gewenschte gelegenheid aan, om, zoowel door persoonlijken invloed op eenige leden van het Lagerhuis als door geschriften, te ijveren voor dat philosophisch radicalisme, waarvan hij en zijne vrienden alle heil voor staat en maatschappij verwachtten. Maar veel teleurstelling werd daarbij hun deel. Mill zelf was onvermoeid in zijne pogingen. Hij kwam er zelfs in 1834 toe om zich te belasten met de redactie van de Westminster Review, waaraan hij tot in 1840 zijn meesten tijd ten offer bracht. In den beginne was daaraan voor hem nog een bijzonder bezwaar verbonden door de ijverige medewerking van zijn vader. Zij waren te ver van elkander afgeraakt. James Mill was nu het vereerde hoofd van de oude doctrinaire school en de jongeren, niemand meer dan zijn zoon, gevoelden dat die niet meer aan de behoeften van den tegenwoordigen tijd voldeed. Toch sprak het van zelf, dat de artikelen van James Mill aan geene critiek, vóór de plaatsing, konden onderworpen worden. Dit belemmerde John Mill als redacteur. Maar het bezwaar duurde niet lang. James Mill leed aan longtering, die snelle vorderingen maakte en waaraan hij in Juni 1836 bezweek. Hij doorzag zijn toestand lang vooruit, en de gedachte aan het naderend einde deed hem geen oogenblik aarzelen in zijne vroegere denkwijze over de godsdienst. Hij verheugde zich bij de gedachte aan hetgeen hij had gedaan om de wereld beter te maken dan hij haar gevonden had, en zijn sterven speet hem alleen, omdat het hem geen tijd liet om meer daarvoor te doen.

Als Mill dit verhaalt [1]) knoopt hij daaraan vast een hartelijke lofrede op hetgeen zijn vader in meer dan één opzicht voor wetenschap en staatkunde beteekend heeft. Maar niets komt daarin voor, wat een ander niet even goed zou hebben kunnen zeggen,

[1]) „Autob." bl. 203.

niets wat ook maar in de verte zou doen denken aan dat woord van Claudius: „und mir war Er mehr." Zonderling, hoe twee zulke uitstekende menschen zoolang in den vertrouwelijksten omgang hebben kunnen leven, zonder ooit den weg te vinden tot elkanders hart.

De dood van zijn vader mocht hem de handen meer vrij laten in de richting die hij aan de Review wenschte te geven, hij werd daardoor tevens beroofd van den steun van een zijner krachtigste medewerkers. Zooveel te meer kwam er op hem alleen aan. Hij verdubbelde zijne werkzaamheid, zonder zich te laten ontmoedigen door het gemis aan succes van zijne partij in het Parlement. Hoe afmattend dikwijls zijne taak mocht zijn, hij vond in deze zelfde jaren toch tijd en rust van geest voor een vernieuwde bewerking van zijn stelsel van Logica [1]), en nog in diezelfde periode valt zijne levendige betrekking tot den stichter van het Fransche Positivisme, Auguste Comte. Noch bij het een, noch bij het ander kunnen wij hier stilstaan. Alleen is het voor de kennis van zijn persoonlijkheid niet onbelangrijk, wat hem, niettegenstaande zijne hooge ingenomenheid met Comte's stelsel, toch van dezen vervreemdde en aan hunne briefwisseling een einde maakte. Het was dat de Fransche wijsgeer aan de philosophie hetzelfde gezag wilde toekennen, dat eens door de kerk over de menschheid was uitgeoefend en een systeem van staatkundig en maatschappelijk leven had ontworpen, waarin voor individueele vrijheid even weinig ruimte overbleef als in de orde van Loyola [2]). Mill is op elk gebied, waarop hij zijne stem heeft doen hooren, steeds de trouwe wachter der vrijheid geweest.

In 1840 legde Mill de redactie van de Westminster Review neder. Daardoor kreeg hij meer ruimte van tijd en tevens meer rust van geest. Om daarvan wezenlijk genot te hebben, besloot hij zich meer terug te trekken uit hetgeen men „de wereld" noemt. Zijn vroeger ongunstig oordeel over den omgang der be-

[1]) In de „Autobiography" vindt men de wordingsgeschiedenis van zijn „System of Logic"; den eersten aanvang in 1832, bl. 181, de voortzetting, na kennismaking met Whewell's History of the Inductive Sciences, in 1837 bl. 207—209, de voltooiing in 1838 en 1840. Daarop schreef hij in den loop van 1841 het werk weer geheel opnieuw, van het begin tot het einde, waarop eindelijk in 1843 de uitgave volgde, bl. 221—228. Hij had weinig verwachting van den opgang, dien het boek zou maken. In 1850 bezorgde hij al de derde uitgave en nu is reeds de achtste verschenen.

[2]) „Autob." bl. 213.

schaafde standen in Engeland was bij nadere kennismaking niet veranderd. Menschen van wezenlijke beschaving, meende hij, kunnen daardoor slechts verliezen, want de gewoonte om in gezelschappen alleen over onbeduidende dingen te spreken, maakt hen op den duur minder ernstig in hunne belangstelling voor degelijke onderwerpen of ontmoedigt hen in hun vertrouwen op de bereikbaarheid van hoogere doeleinden. Een persoon van hooge ontwikkeling, zegt Mill, zou eigenlijk nooit in onontwikkelde gezelschappen moeten gaan, tenzij hij die kon binnentreden als apostel. In den mond van Mill verwondert ons die stelling niet. Hij zal zeker een zeer interessante gast geweest zijn voor wie hem wist te waardeeren, maar zijn geest was te zeer gewoon om te leven in de hoogere sferen van het denken, dan dat hij zich te huis zou hebben kunnen gevoelen in de beuzelarijen der gewone beschaafde conversatie. Omgekeerd ware het toch wat te veel gevergd van de gewone fatsoenlijke kringen, die in Engeland wel niet hooger zullen staan dan hier, dat zij altijd gewapend waren voor een gesprek, dat aan de behoeften van Mill voldeed. Daarin mag hij gelijk hebben, dat het gemis aan degelijkheid meest te weinig vergoed wordt door die levendigheid van geest en dien kunstzin, waardoor de Franschman ook aan het onbeduidende zekere bekoorlijkheid weet te geven.

Maar mocht hij zich onttrekken aan het zoogenaamde „uitgaan," hij behield een kring van vrienden, waarin hij geheel op zijne plaats was en waarin hij onverdeelde hoogachting en toegenegenheid ondervond. Trouwens, daarover is maar één stem, dat hij al wie met hem in aanraking kwam aan zich verbond door zijn nobel karakter en zijn trouwe toewijding aan anderen. Hij stond te hoog om zich door leelijke of kleingeestige drijfveeren te laten besturen. Daarom was hij ook steeds optimist in de beoordeeling zijner vrienden. Een van hen [1]) zegt: niets ontging aan zijne opmerkzaamheid en zijne vrienden bespeurden dikwijls tot hunne verbazing, dat hij veel meer uit hunne levensgeschiedenis wist, dan zij hadden kunnen vermoeden; maar, wanneer dat soms uitkwam, mochten zij zich verheugen, dat zijn geheugen, in plaats van een bewaarplaats te zijn van strenge oordeelvellingen, een soort van tooverspiegel was, waarin hunne dwaasheden en zwakheden bijna niet weerkaatsten en alleen vriende-

---

[1]) H. R. Fox Bourne, „Notices" bl. 11.

lijke herinneringen en welwillende sympathieën volle uitdrukking vonden. Van Mill's wijze van handelen moge dit nog als proeve dienen. Herbert Spencer, een van Engelands beste schrijvers over wijsbegeerte, had, hoewel zijne denkbeelden vele punten van aanraking hadden met die van Mill, zich toch als zijn tegenstander doen kennen en hem vrij scherp bestreden. Persoonlijk kenden zij elkander destijds niet. Spencer gaf een uitvoerig werk uit, een stelsel van philosophie. Gemis aan debiet noodzaakte hem bekend te maken, dat hij de schade van die uitgave niet langer kon dragen en daarom zijn werk zou staken. Daarop ontving hij een brief van Mill, waarin deze hem verzocht de voortzetting van zijn boek te mogen verzekeren, door zich tot een bepaald bedrag aansprakelijk te stellen voor hetgeen er tot dekking der onkosten noodig zou zijn. Mill zelf was zonder fortuin. Spencer vond geen vrijheid om het edelmoedig aanbod aan te nemen, maar hij toonde zijne dankbaarheid door in zijne schets van Mill's zedelijk karakter deze onbekende bijzonderheid mede te deelen. [1])

Maar meer dan in zijne beste vrienden vond hij in haar, die in steeds toenemende mate de vertrouwde werd van al zijn denken en leven. Hun samenleven werd gedurig meer een samenwerken, zoodat ook Mill van zijne geschriften uit dien tijd gewoon is te spreken als van: o n s werk, o n z e denkwijze. Zou men verwachten, dat haar aandeel had bestaan in het verzachten van zijne critiek, het bepleiten van de rechten van het gemoed tegenover het verstand, in het streven om zijne theorieën meer in overeenstemming te brengen met de denkwijze der groote menigte, het schijnt dat veeleer het tegenovergestelde het geval is geweest. Althans juist in den omgang met haar kwam hij weer terug van die meer gematigde hervormingsplannen, waarmede hij zich in den tijd van zijne reactie tegen het stelsel van Bentham en zijn vader had tevreden gesteld. Nu richtte hij zijn hoop weer op een toekomst, hoe ver die ook nog mocht zijn, waarin de droom van het socialisme zou kunnen worden verwezenlijkt, waarin geen stoffelijke voordeelen meer aan de geboorte zouden verbonden zijn, waarin de wet van den arbeid voor allen zonder onderscheid zou gelden en de opbrengst van den arbeid naar een billijk beginsel onder allen zou worden verdeeld. Stoutweg

[1]) „Notices" bl. 26.

noemde hij zich weder socialist, al wilde hij niets gemeen hebben met hen die gewelddadig de maatschappelijke orde in naam hunner menschenliefde dreigen te verstoren. Wel ontveinsde hij zich niet, dat de maatschappij nog veel te laag staat in ontwikkeling, dat vooral het besef van verplichting om voor het algemeene welzijn te werken nog te weinig is doorgedrongen, dan dat er nu reeds aan een zegepraal der socialistische denkbeelden zou te denken zijn. Maar dat schokte hem niet in zijn geloof aan die toekomst en ontmoedigde hem niet om nu reeds voor haar te leven. Hierin vooral was het, dat hij den invloed van zijne vriendin waardeerde. Het hoofdstuk over „de waarschijnlijke toekomst van de arbeidende klassen" in zijne „Beginselen van Staathuishoudkunde" is, naar zijne uitdrukkelijke verzekering, geheel van haar afkomstig. [1]) Zij was het, die de onderscheiding maakte tusschen de wetten van voortbrenging van den rijkdom, die in het wezen der dingen gegrond door geen menschelijke poging kunnen worden gewijzigd, en die van verdeeling van den rijkdom, waarin aan den menschelijken wil ruimte is overgelaten om de beginselen van rechtvaardigheid en menschenliefde toe te passen. Zij was, beweert hij, moediger en scherper van blik in hare verwachting van de toekomst dan hij, en daarbij had zij in veel hooger mate dien practischen zin, die met omstandigheden en bezwaren weet te rekenen. [2]) Al het afgetrokkene en streng wetenschappelijke in het beroemde boek was van hem, maar het eigenlijk menschelijke element daarin kwam van haar. In al wat de toepassing der philosophie op samenleving en vooruitgang betreft, verklaart hij zich haar kweekeling, zoowel in stoutheid van bespiegeling als in bedachtzaamheid van practisch oordeel.

---

[1]) De „Principles of political Economy" zijn geschreven binnen twee jaar, 1845—1847, waarvan nog afviel de geheele winter van '46—47, de periode van hongersnood, toen zijn aandacht uitsluitend was gewijd aan het vinden van afdoende hulpmiddelen voor Ierland. De drie eerste uitgaven, samen 3250 exx. volgden elkander op in 1848, 1849 en 1852. Nu is van dezelfde groote editie à 30 sh. reeds de zevende oplage verschenen. Maar bovendien is in 1865 een volkseditie uitgekomen, waarvoor hij, om den prijs zoo laag mogelijk te stellen (nu 5 sh.) van alle aandeel in de winst had afgezien. De uitgevers bepaalden evenwel, dat, als er een zeker aantal exx. verkocht was, er weder een uitkeering aan hem zou geschieden. Daarvan heeft hij in zijne laatste levensjaren nog eenig voordeel gehad, omdat er toen 10.000 exx. van de volksuitgave waren afgeleverd.

[2]) „Autob." bl. 244—248.

Hoe afwijkend van het gewone de betrekking tusschen deze twee ook mocht zijn, men kan zich licht voorstellen, welk een rijke bron van levensgeluk die volmaakte overeenstemming van geestesrichting en neiging voor beiden moet geweest zijn. Vooral, toen in April 1851, ook het gedwongene in hunne verhouding door hun huwelijk wegviel. Niet lang daarna noodzaakte zijne gezondheid [1]) hem een langdurig verlof aan te vragen en brachten zij een half jaar in Italië, Sicilië en Griekenland door. Toen in 1858 de opheffing der Oost-Indische Compagnie hem vrijheid gaf om zijn leven naar eigen wenschen in te richten, maakten zij het plan om den winter in het Zuiden te gaan doorbrengen. Hare geschokte gezondheid zou, hoopten zij, daar worden hersteld. Maar aan die reis was ook aanstonds een gemeenschappelijk studiewerk verbonden. Zij zouden de laatste hand leggen aan een geschrift „on Liberty", dat zij letterlijk gezamenlijk gesteld hadden. Naar zijne vaste gewoonte was het boek reeds tweemaal bewerkt [2]), maar nog moest er een eindrevisie volgen. Die hadden zij zich voorgenomen te Montpellier te voltooien. Op reis daarheen werd zij te Avignon op eens overvallen door een longaandoening, waaraan zij in weinig dagen bezweek. Mill vermeldt het in weinige regelen vol van ingehouden smart: „Sinds dien tijd heb ik zulke verlichting gezocht als mijn toestand veroorloofde, door die wijze van leven, waardoor ik mij het meest in hare nabijheid kon gevoelen. Ik kocht een woning, zoo dicht mogelijk bij de plaats waar zij begraven ligt en daar leven hare dochter (mijne deelgenoot in de smart en nu mijn grootste troost) en ik gedurende een groot gedeelte van het jaar. Ik zoek in het leven uitsluitend wat zij daarin zocht. Mijn pogingen en bezigheden zijn die waarin zij deelde of belang stelde, en die onafscheidelijk met haar verbonden zijn. Hare nagedachtenis is mij een godsdienst en hare goedkeuring de maatstaf waarnaar ik mijn leven tracht te regelen, als die alles omvat wat waarde voor mij heeft." [3]) Op de zerk, die haar graf dekte, liet hij deze woorden beitelen: „Haar groot en liefhebbend hart, haar edele ziel, haar helder, machtig, oorspronkelijk en veelomvattend verstand maakten haar

[1]) Het eenige mij bekende portrait van Mill in de Illustrated London News van 17 Mei 1873 maakt den indruk, dat zijn uiterlijk de „family disease" verried, die zich nu voor het eerst bij hem openbaarde.

[2]) Zie „Autob". bl. 222.

[3]) „Autob". bl. 251.

de leidsvrouw en steun, de leermeesteres in wijsheid en het voorbeeld in goedheid, zooals zij de eenige vreugd op aarde was voor hen, die het geluk hadden haar toe te behooren. Even ijverig voor het algemeene welzijn als edelmoedig en zelfopofferend voor allen die haar omringden, is haar invloed gevoeld in verscheidene van de grootste verbeteringen van dezen tijd en zal nog in de volgende gevoeld worden. Waren er slechts weinige harten en hoofden gelijk het hare, deze aarde zou reeds worden de hemel, waarop men hoopt."

Het boek, waaraan zij het laatst samen hadden gewerkt, mocht door geen andere hand meer worden herzien. Het kwam in het licht, zooals zij het had nagelaten, door hem opgedragen aan hare nagedachtenis. [1]) „Ware ik slechts in staat, schrijft hij daarin, om aan de wereld te vertolken eene helft van de groote gedachten en edele gevoelens die in haar graf zijn bedolven, ik zou meer goed kunnen doen dan waarschijnlijk ooit zal voortkomen uit iets dat ik kan schrijven, zonder de opwekking en steun van haar ongeëvenaarde wijsheid." Naar Mill's eigen meening heeft geen zijner geschriften, met uitzondering mogelijk van de Logica meer kans om de overige te overleven, dan deze verhandeling over de „Vrijheid", en dat juist omdat de samenvloeiing van haar geest en den zijne het gemaakt heeft tot een soort van philosophisch tekstboek van eene enkele waarheid, die door de voortgaande verandering in de moderne samenleving hoe langer hoe meer in het licht zal worden gesteld. Die waarheid is het belang voor de menschheid van een groote verscheidenheid van karaktertypen en van de grootst mogelijke vrijheid voor de menschelijke natuur om zich te ontwikkelen in ontelbare, van elkander afwijkende richtingen. Het denkbeeld is zeker niet het eerst door Mill uitgesproken, maar de wijze waarop het door hem in dit geschrift is bepleit, geeft recht tot de verwachting, dat dit werk in herinnering en in eere zal blijven, lang nadat menige geruchtmakende declamatie over de souvereiniteit van het individu aan de vergetelheid zal zijn prijs gegeven.

Nog ruim 14 jaar zouden er verloopen, eer het graf van zijne echtgenoote zich ook over hem zou sluiten. In dien tijd werd haar ledige plaats voor hem vervuld door hare dochter, Miss Helen Taylor, op wie een ruim deel van de gaven der moeder

[1]) On Liberty. 1859. Thans in de vierde uitgave. Ook is sinds 1865 een volksuitgave à 1 s. 4 d. verkrijgbaar gesteld.

schijnt te zijn overgegaan en die zich met gelijke liefde aan den arbeid van haar stiefvader aansloot. Het is zeker hare bescheidenheid, die in de Autobiographie veel, dat op haar betrekking had, aan het oog van het publiek onthouden heeft. Zij leefden het grootst gedeelte van het jaar te Avignon in het huis, vanwaar zij het uitzicht hadden op het graf der dierbare overledene. Het hooge geboomte daaromheen maakte het verblijf voor Mill's gezondheid wel bedenkelijk, maar hij wilde het hout niet laten vallen, om de in die streek zoo talrijke nachtegalen niet te verdrijven. Van tijd tot tijd maakten zij reizen, waarvan ééne in 1862 zelfs Griekenland omvatte. Kleinere tochten naar Zwitserland en Italie gaven Mill aanleiding tot botanische onderzoekingen, waarvoor hij tot het einde de oude liefde behield. Dan weder waren zij korter of langer tijd in Engeland, zoodat hij in voortdurende betrekking bleef met de personen, die in politiek of literatuur op den voorgrond traden. Had hij geweigerd een nieuwe vaste betrekking te aanvaarden, hij bleef daarom niet minder leven met en voor zijn vaderland. Voortdurend op de hoogte van wat daar voorviel, werkte hij zoowel door zijne geschriften als door persoonlijken invloed aan de bevordering van die beginselen, waarvan hij een verbetering der maatschappelijke toestanden verwachtte. Nu was het een voorstel voor een betere inrichting der wetgevende macht; dan zijn geliefkoosd plan van gelijkstelling der vrouw met den man in burgerlijke rechten [1]). Tijdens den Amerikaanschen oorlog was hij een der weinigen die hunne stem verhieven tegen de verblinding die de publieke opinie in Engeland ten gunste der Zuidelijken stemde. Zoo verloor, niettegenstaande zijne gedurige afwezigheid, zijn volk hem niet uit het oog, en wat is natuurlijker, dan dat de reeds vroeger meermalen uitgesproken wensch om hem in het Parlement te zien, herhaald en eindelijk vervuld werd? In 1865 werd hij daartoe benoemd en de onderscheiding hem daarin bewezen beteekent te meer, omdat hij, in strijd met het gewone gebruik, geweigerd had zelf iets te betalen voor het winnen van stemmen en hij, in zijn programma, zijne radicale inzichten, daaronder ook den eisch van het stemrecht voor de vrouw, onverholen had uitgesproken. Wij kunnen dit gedeelte van zijn

[1]) „The Subjection of Women." Reeds geschreven omstreeks 1861, maar eerst uitgegeven in 1869. Nog uit de laatste jaren van zijn huwelijk was zijne verhandeling over „Utilitarianism" die c. 1862 in het licht kwam.

openbaar leven niet in bijzonderheden nagaan. Sommigen hebben beweerd, dat hij daar niet heeft beantwoord aan de verwachting, die men van hem koesterde. Door anderen wordt dat weersproken [1]. Dit is althans zeker, dat hij ook in die betrekking zijn karakter niet verloochend heeft. Altijd gereed tot den strijd voor het openbaar welzijn, altijd de handhaver der vrijheid en altijd de man van beginselen, die zich door geen bijoogmerken laat afleiden van het doel, welks bereiking hij als zijn plicht heeft erkend. Zoodra het een vraag van recht gold, was men zeker hem in de eerste rijen te vinden. Zoo bij de behandeling van het landbezit in Ierland, bij het protest tegen de gruwelen op Jamaïca gepleegd, bij de bestrijding van een ontwerp tot uitlevering van politieke vluchtelingen; dan sprak hij het liefst en sprak hij het best. Daarvoor was hij ook wel bekend en de arbeidende stand had hem sinds lang leeren waardeeren als een hunner trouwste en moedigste vrienden. Zoo vormde zich hoe langer hoe meer rondom hem een omgeving van hoogachting en vereering, die hij veel meer nog dan aan zijne talenten verschuldigd was aan zijn zedelijk karakter [2]. Alleen het onbekeerlijk vooroordeel kon hardnekkig hem die hulde weigeren, maar ook zijne tegenstanders, die zedelijke waarde wisten te onderscheiden, erkenden in hem een van Engelands edelste zonen en beste burgers.

Op den 18den April van dit jaar verliet hij Londen voor een verblijf van drie maanden te Avignon. Den 5den Mei werd hij aangetast door een gevaarlijke soort van roos, waaraan hij reeds den 8sten bezweek. Den 10den Mei werd hij begraven aan de zijde van haar, die hij zoo innig had liefgehad.

Zietdaar, M. H.! een schets van de persoonlijkheid en het leven van John Stuart Mill. Ik wil liefst niet veel daaraan toevoegen. Mijn eenig doel was u hem te laten zien. Ik meen,

[1]) Dit onderwerp is in de „Notices" behandeld door Millicent Garrett Fawcett, die Mill's verdiensten als practisch staatsman krachtig handhaaft tegen de bewering van zijne „failure" als Parlementslid. Uit zijne onafhankelijkheid zou het ook te verklaren zijn, dat hij na de ontbinding, in 1868, niet herkozen is. Mill zelf heeft zijne verklaring van de niet-herkiezing gegeven, „Autob." bl. 308 vg.

[2]) Als een bewijs voor die hoogachting kan nog genoemd worden Mill's benoeming tot Rector der Universiteit van St. Andrews. Prof Henry Fawcett heeft in de „Notices" een bijdrage geleverd over Mill's invloed op de Universiteiten, waaruit blijkt, hoezeer hij door het opkomende geslacht als de groote meester wordt vereerd.

dat dit, beter dan alle lofredenen, zal dienen om u den indruk te geven, dat hij, dien onze eeuw onder onze grootste tijdgenooten zal rekenen, ook onder hare edelste menschen moet worden genoemd; dat een leven zoo bezield door de verhevenste ideeën, zoo toegewijd aan het belang der menschheid, zoo rein van alle zelfzucht en eigenbaat, de schoonste aanspraken geeft op dankbare vereering; dat hij onder zijn volk, dat hij in de beschaafde wereld staat als een beschamend maar tevens als een bemoedigend voorbeeld, welke zedelijke hoogte een mensch bereiken kan door ernstige en onvermoeide trouw aan het geweten.

En deze man had geen godsdienst?

Neen, godsdienst had hij niet. Wel noemt hij zelf de nagedachtenis zijner vrouw, zooals hij die bewaarde, eene godsdienst. Wel getuigt een zijner vrienden van hem: indien onbevreesd en onvermoeid te werken voor het belang der maatschappij, en dat met de volmaaktste zelfverloochening die bestaanbaar is met gezonde individualiteit, de ware vorm van godsdienst is, dan heeft Mill zulk een echte en diepe godsdienst getoond — zoo zijn gansche leven doordringende en al zijn doen besturende, — als men nauwelijks bij eenig ander man van dit geslacht kan onderstellen [1]). Maar, als men de woorden wil nemen voor hetgeen zij beteekenen, dan moet het worden erkend: godsdienst vindt men bij Mill niet. Niet alleen dat hij zich niet vereenigen kon met de leer van eenige kerk, welke ook, maar zelfs dat meer onbepaalde idealisme, dat, zonder eenige dogmatische scherpte, alleen de wereld stelt in het licht van een hoogste Rede, die het als de volmaakte goedheid vereert, en dat op een verdere ontwikkeling voor den mensch ook na dit leven hoopt, ook daarvoor heeft Mill nooit sympathie getoond [2]).

---

[1]) H. B. Fox Bourne „Notices" bl. 16.

[2]) In zijn geschrift „Auguste Comte and Positivism" bl. 15, erkent Mill, dat het Positivisme kan samengaan met het geloof aan een zelfbewusten Schepper en Bestuurder der wereld, wanneer slechts daarbij aangenomen wordt, dat die Bestuurder zich houdt aan vaste wetten, die alleen door andere, even vaste wetten gewijzigd worden en waarvan nooit of willekeurig of providentieel wordt afgeweken. Niets geeft ons evenwel recht om hieruit af te leiden, dat hij zelf dit geloof gehad of goedgekeurd zou hebben. De bedoeling van die opmerking reikt niet verder, dan dat de waarde van zulk geloof, ook in het Positivisme, een open vraag blijft. De wijze, waarop Mill in de „Autobiography" bl. 38—46 spreekt over zijn geheel gemis van godsdienstig geloof, maakt het onmogelijk hem eenige Theïstische wereldbeschouwing toe te schrijven.

Vandaar de haat, waarmede de kerkelijken van allerlei kleur hem bij zijn leven en nog na zijn dood hebben vervolgd.

Ach! de kerk heeft mogelijk veel goeds op aarde gesticht, maar een school van waardeering was zij nooit [1]).

Zeker, ook wij zouden wenschen, dat een man, zoo uitnemend in denken en handelen. ook aan het godsdienstig belang der menschheid zijn licht en zijn kracht had geleend, en wij gelooven, dat zijn geest minder eenzijdig, zijn stelsel meer bevredigend, zijn leven nog schooner, zijn invloed nog weldadiger zou zijn geweest, indien daaraan de bezieling der godsdienst niet had ontbroken.

Zou, om slechts iets te noemen, de crisis, die hij doorleefde, niet nog rijker vruchten hebben gedragen, indien hij zich had kunnen verheffen tot de hoogte, vanwaar de godsdienstige mensch de menschheid als een groote, ondeelbare broederschap omvat in één blik der liefde en der hoop? Zou hij niet nog veel meer de leidsman van zijn volk hebben kunnen worden, als hij ook het godsdienstig leven des volks had kunnen begrijpen en waardeeren? Zou niet zijn eigen persoonlijkheid aan zedelijke schoonheid hebben gewonnen, als met de kracht die wij daarin bewonderen, ook dat zachte teedere gemoedsleven gepaard had kunnen gaan, dat de natuurlijke vrucht is van alle ware vroomheid?

Hoe dieper wij hem vereeren, zooveel te meer smart het ons, dat wij hem ook niet in dit opzicht als onzen leidsman kunnen beschouwen. Vergeten wij evenwel niet, hoedanig zijne opvoeding was geweest. Van niets meer dan van de godsdienst is het waar, dat de indrukken der jeugd beslissen voor het leven. En hoe

[1]) Het heeft mij verwonderd, dat een degelijk tijdschrift als de Contemporary Review de „Autobiography" ter beoordeeling heeft toevertrouwd of overgelaten aan een auteur, die zoo weinig in staat was het werk te waardeeren, als dit, uit het artikel in de aflevering van Dec. 1873, blijkt het geval te zijn bij den Rev. J. M. Capes. Als hij meent dat die verbazende lectuur van Mill in zijne jeugd niet veel meer dan doorbladeren van allerlei schrijvers zal zijn geweest, dat sommige berichten van den schrijver onmogelijk juist kunnen zijn, dat Mill evenmin in het Grieksch als in de mathesis wezenlijk te huis is geweest, dat zijn atheïsme samenhing met een onmatig zelfbehagen, — wie zal hem het recht ontzeggen om dat uit te spreken? Maar wat men den recensent moeilijk kan vergeven, is, dat hij hoegenaamd geen oog heeft gehad voor de hoog ernstige levensopvatting, waarvan elke bladzijde der „Autobiography" getuigt. Die moest niet miskend worden, zelfs bij de hevigste bestrijding. Te meer kan deze tekortkoming verwondering wekken in de critiek van iemand, die zich onvoorwaardelijk een Utilitariër noemt en zelfs de zedenleer van Jezus voor Utilitarisme verklaart.

had zijn vader hem alle godsdienstig geloof onmogelijk gemaakt! Nog eenmaal in zijn leven zou er voor hem kans zijn geweest om de waarde eener godsdienstige levens- en wereldbeschouwing te erkennen, — indien hij die had kunnen liefhebben in de vrouw in wie hij niets vond dat hij niet bewonderde. Maar ook Mrs. Taylor schijnt, bij al haar hooge gaven, die van de teedere vroomheid gemist te hebben. Zoo bleef de godsdienst levenslang voor hem iets, dat hem persoonlijk niet aanging en waaraan hij in zijn stelsel, zonder dat het hem iets kostte, de plaats van een verouderde denkwijze kon geven.

Hieruit blijkt zeker, dat men zonder godsdienst een groot man worden kan; maar dat hieruit iets ten nadeele van het recht of de waarde der godsdienst zou volgen, schijnt mij evenmin te vreezen, als dat het tegen de kunst zou pleiten, wanneer een man als Mill nooit eenigen aanleg voor haar had getoond.

Integendeel. Wanneer Mill ons voorgehouden wordt als voorbeeld, wat een mensch zonder godsdienst worden kan, dan antwoorden wij met dienzelfden naam als bewijs, dat er in deze wereld nog andere krachten aan het werk zijn dan chemische en mechanische, dat de zedelijke persoonlijkheid een beteekenis kan verkrijgen, die niet verklaard kan worden dan bij de erkenning van die zedelijke wereldorde, die de grondslag uitmaakt van ons godsdienstig geloof. Wel verre van hem prijs te geven, leggen wij de hand op hem, als een, die zonder het te weten of te willen, door geheel zijn leven en werken, het belang der ware godsdienst bevorderd heeft.

Is, naar onze overtuiging, godsdienst nog iets meer dan zedelijkheid, wij zullen toch nooit iets tot het wezen der godsdienst rekenen, wat niet in het zedelijke is gegrond. Daarom, hoe rijker en reiner ontwikkeling van het zedelijk leven, zooveel te meer van den wezenlijken inhoud der godsdienst. Wie ons leert betere menschen te worden, hij leidt ons op tot godsdienst, moge hij zelf hare taal spreken of niet. Zoo blijft deze uitnemende mensch onze meester, en als de kerkelijke hemel hem uitsluit, troosten wij het ons, te worden aangezien voor niet beter dan hij, en stellen wij ons onder Gods vrijen hemel aan zijne zijde, om ook van hem te leeren waarachtig mensch te zijn.

L. W. E. Rauwenhoff.

DE NIEUWE WETENSCHAP EN HET NIEUWE GELOOF.

De ook in ons vaderland gunstig bekende Dr. Friedrich Nippold, thans Hoogleeraar te Bern, heeft ons in zijn laatste verhandeling: *die literarischen Ergebnisse der neuen Strauszischen Controverse* een overzicht gegeven van de voornaamste beoordeelingen, die in dag- en weekbladen, in tijdschriften en afzonderlijke stukken naar aanleiding van het jongste geschrift van Strausz het licht zagen. Orthodoxe en liberale theologen, natuurkundigen en wijsgeeren, oeconomen en politici zijn hier beurtelings aan het woord. Opmerkelijk dat onder deze verschillende beoordeelaars alleen de orthodoxisten en de socialistische democraten aan Strausz hun bijval hebben geschonken. Van de eersten kan ons dit geenszins verwonderen. De schrijver van „*Der alte und der neue Glaube*" is hun bondgenoot in den strijd tegen de moderne richting. Had hij alleen dit ééne woord geschreven: „(t. a. p. blz. 296) es bleibt dabei: wenn der alte Glaube absurd war, so ist es der modernisirte, der des Protestantenvereins und der Jenenser Erklärer doppelt und dreifach" — hij zou reeds op hunne ingenomenheid met zijn geschrift hebben mogen rekenen. En de socialistische democraten, al konden zij natuurlijk in Strausz' politieke en sociale beschouwingen geenszins deelen, begroetten met welgevallen zijn denkbeelden over godsdienst en Christendom.

Onder de „mit besonderer Berücksichtigung von D. F. Strausz' neuester Schrift" uitgegeven geschriften, waarvan Nippold geen verslag kon geven, behoort: *Das neue Wissen und der neue Glaube* van den Münchener Hoogleeraar Frohschammer, waarvan hij in een Noot (blz. 210) zegt: „da der Druck unserer Uebersicht bereits abgeschlossen, müssen wir uns mit einer anmerkungsweisen An-

führung des verdienstvollen Vorläufers des heutigen Altkatholicismus begnügen." [1]).

Toen ik dezen zomer eenige dagen te Dresden mocht vertoeven, kwam mij bij een Boekhandelaar het genoemde werk in handen. De naam van den bekenden auteur van *Das Recht der eigenen Ueberzeugung* en van *Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft*, de belangrijkheid van het onderwerp waren redenen genoeg om bij mijn tehuiskomst naar nadere kennismaking te doen verlangen.

Het komt mij voor dat *Das neue Wissen und der neue Glaube* te recht door Nippold genoemd wordt: „eine beachtenswerthe Schrift." De lezers van dit Tijdschrift zullen, vertrouw ik, met dit oordeel instemmen, wanneer zij een kort verslag van den inhoud gelezen hebben, waarbij ik de vrijheid neem eenige opmerkingen te voegen.

In de Voorrede geeft de schrijver allereerst rekenschap van het doel, dat hij zich heeft voorgesteld. Dat de oude wereldbeschouwing haar tijd heeft gehad, daarover zijn alle ontwikkelden het eens. Maar minder overeenstemming heerscht er, waar het de beantwoording geldt van vragen als deze: welke wereldbeschouwing moet de oude vervangen? moet een nieuw geloof de plaats van het oude innemen en, zoo ja, hoedanig is zijn inhoud en vanwaar hebben wij het te verwachten? Deze vragen moeten beantwoord en, zoo mogelijk, tot een voldoende oplossing gebracht worden. Duidelijk en open wil hij zich uitspreken. Van het volk moet het verzet uitgaan tegen de hiërarchie, zal het met een gewenschten uitslag bekroond worden. Daartoe is het noodig dat aan het volk de waarheid verkondigd worde, die het vrij maakt en kracht geeft tegen de vervloekingen der priesters.

Niet zonder bevreemding zullen zeker velen de volgende bewering lezen, dat de prediking van de *leer* van Jezus, zooals wij die uit de evangelische berichten leeren kennen, een godsdienstige hervorming zal tot stand brengen en de tweespalt, welke thans tusschen de verschillende Confessies bestaat, doen ophouden. Is 't dan mogelijk. zullen zij vragen, een *leer* van Jezus uit de Evangeliën samen te stellen? Is b. v. de christologie van het 4de Evangelie dezelfde als die der drie eerste? Kan dan een *leer*

[1]) In de Aanteekening op blz. 228 heet het: „Frohschammer's beachtenswerthe Schrift kann hier zur anerkennungweise erwähnt werden."

de band der vereeniging zijn tusschen de verschillende geloovigen? Bij de behandeling van het laatste hoofdstuk: *das Christenthum Christi* zullen wij gelegenheid hebben op die vragen terug te komen en tevens zien dat dit het zwakste gedeelte is uit het werk van den schrijver.

Hij verwacht dat zijn boek veel tegenspraak zal ondervinden. Sommigen zullen zeggen: het gaat te ver; anderen zullen hem van rationalisme beschuldigen, terwijl de verdedigers van de godheid van Christus het met verontwaardiging zullen verwerpen. Mij dunkt, de schrijver had zich de moeite kunnen besparen tegenover de laatsten zijn recht tot verwerping van dit leerstuk te handhaven. Voor wie dit nog bewezen moet worden, is zeker zijn boek niet geschreven.

Aan het slot zijner Voorrede spreekt de schrijver met ingenomenheid over Strausz, toen hij veertig jaren geleden met zijn „Leben Jesu" optrad. Hij noemt de uitgaaf van dat boek „eine That, die mehr intellectuelle Kraft und moralischen Muth beurkundete, als die Mehrzahl seiner Gegner zusammengenommen aufbringen mochte." En hij voegt er bij; „das moralische und wissenschaftliche Verdienst dieser That wird unvergänglich bleiben und ist des immerhin noch gelinden Märtyrerthums werth, das sie ihrem Urheber für seinen Lebensweg einbrachte." Des te meer betreurt hij het dat Strausz door de uitgave van zijn laatste werk, gelijk hij het uitdrukt, „zu dem untermenschlichen, materialistischen Standpunkt theoretisch abfiel." En te grooter is zijn droefheid hierover omdat zich in onzen tijd — wij halen hier zijn merkwaardige woorden aan — „ein neues Pfaffenthum des Atheismus und Materialismus zu bilden droht, das nicht weniger fanatisch sein wird gegen alle Andersdenkenden als das „übernatürliche," das ebenso blinden Glauben für alle, wenn auch noch so unbegründeten Behauptungen fordert als dieser und daher ebenso kritiklos verfährt. Diese Richtung zeigt sich der ältern übernatürlich-blindgläubigen besonders auch darin verwandt und ebenbürtig, dass sie ignoranten Hochmuth und blinde Geringschätzung gegen die Philosophie zur Schau trägt und indem sie alle idealen Gefühle und Erkenntnisse für werthlosen „Dusel" oder leeres Phantasiespiel erklärt, der Menschheit ebenso sehr die beste Kraft raubt, der Macht des Aberglaubens und blinden Wahnes zu widerstehen, wie sie die Möglichkeit aufhebt, den mechanischen Spiel des äusserlichen Geschehens noch irgendeine

Wahrheit und höhere Bedeutung zuzuerkennen." Het is zijn wensch dat de zegeningen van den godsdienst voor de volken bewaard blijven, zonder dat de hoogste belangen der menschheid in naam van den godsdienst op het spel worden gezet.

Het eerste hoofdstuk draagt tot opschrift: *der alte Glaube.* Afgaande op den titel van het boek: *das neue Wissen und der neue Glaube,* zouden wij de behandeling van dit onderwerp in eene Inleiding verwacht hebben.

Hoezeer de schrijver den heftigen strijd betreurt, die in onzen tijd tusschen de nieuwere wetenschap en de orthodoxe kerkleer gevoerd wordt, hij kan, naar zijn oordeel niet anders dan als noodzakelijk worden beschouwd. De godsdienst moest, ten gevolge van het wetenschappelijk onderzoek van natuuronderzoekers en geschiedvorschers, zijn bovennatuurlijk karakter verliezen. Dezelfde godsdienstige crisis vertoonde zich bij den ondergang van den godsdienst van Grieken en Romeinen, toen het godsdienstig bewustzijn bevrediging vond in het Christendom. Bij het begin onzer jaartelling was de godsdienst der classieke volken bijna uitsluitend *paganismus* geworden. De ontwikkelden hadden den ouden godsdienst vaarwel gezegd. Onder den invloed van Anaxagoras, Socrates en anderen was de val der natuurgodsdiensten voorbereid. De philosophie beproefde te vergeefs voor het oude iets in de plaats te geven, dat bevrediging schonk. De Stoïcijnen, die nog de meeste kans hadden hierin te slagen, konden met hun abstract godsbegrip, hun ethisch beginsel om te leven overeenkomstig de natuur, aan de hoogere behoeften der menigte niet voldoen. Het Neo-Platonisme scheen een oogenblik in staat om den godsdienst der Classieken weder aannemelijk te maken. Zijn verborgen, voor de menschen onkenbare, godheid, zijn leer der Aeonen, aan wie de zorg voor de menschelijke lotgevallen was opgedragen, waardoor het geloof aan de oude goden weder mogelijk werd gemaakt, zijn allegorische verklaring der mythen, moesten dienen om het oude geloof in zijn eer te herstellen. Maar de laatste poging, door Keizer Julianus beproefd, mislukte. „Das Leben behält und erneuert sich nicht durch Todtenerweckung sondern durch Generation und Neupflanzung. Es war damals allerdings für Ausbildung eines religiösen Systems in theoretischer und praktischer Beziehung durch eine philosophische Speculation alles wohl vorbereitet, aber das lebendige Princip fehlte, das alles beleben und wirksam machen könnte."

Het christelijk geloof, oorspronkelijk alleen godsdienstig en zedelijk, sloot een verbond met de philosophie. De kerkelijke christologie ontwikkelde zich onder den invloed der philonische en stoïcijnsche logosleer. Terwijl in het Oosten het Christendom tot een kerkelijk-dogmatisch systeem werd, ontwikkelde het zich in het Westen tot „ein groszartiges kirchliches Rechts- und Herrschaftsystem." Rome nam de plaats in van het lang verwachte, maar niet verschenen hemelsche Jeruzalem. Terwijl de Hervorming tegen de hiërarchie protest aanteekende, behield zij de oude dogmatiek. Het gelukte haar niet den godsdienst van Jezus te herstellen. Dit bleef voor den nieuweren tijd bewaard.

Wij veroorloven ons hier slechts één opmerking. De schrijver schijnt te vergeten dat de grondslagen van het dogmatisch en kerkelijk Christendom reeds gelegd zijn in een groot deel van de schriften des N. T. Vindt hij, gelijk wij later zullen zien, in de uitspraken van Jezus bij den vierden Evangelist diens eigen woorden terug, dan heeft hij geen recht den godsdienst van Jezus zuiver religieus en ethisch te noemen.

Het betoog van den auteur, dat het dogmatisch en hiërarchisch Christendom door de nieuwere wetenschap is veroordeeld, zullen wij slechts kortelijk behoeven aan te stippen.

Het wetenschappelijk natuuronderzoek bracht het eerst de felste slagen daaraan toe. Het copernicaansche stelsel was onvereenigbaar met de wereldbeschouwing van den Bijbel. Was de aarde niet het middelpunt van het heelal, hoe dan het geloof aan de menschwording Gods op aarde te handhaven?

De geologie en de palaeontologie hebben ons een gansch andere geschiedenis van het ontstaan en de ontwikkeling der aarde gegeven dan de scheppingsverhalen van Genesis. Zoo werd de kerkelijke leer omtrent den volmaakten toestand der eerste menschen in het paradijs en de daarmede in verband staande verlossingsleer onhoudbaar bevonden. De descendentie-theorie laat niet toe aan een onmiddellijke schepping Gods van planten en dieren te gelooven. Het historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan der H. S. bracht duidelijk aan het licht dat de Bijbel niet langer als het goddelijk Openbaringsboek kon worden beschouwd. De voortgezette studie der verschillende godsdiensten moest tot de erkentenis brengen dat de onderscheiding tusschen ware en valsche godsdiensten onhoudbaar was geworden en er van absoluut goddelijke Openbaring geen sprake meer kon wezen. De oude Apologetiek

met haar beroep op wonderen en vervulling van profetieën, op het langdurig bestaan der christelijke kerk en de verbreiding der humaniteit, van haar uitgegaan, kan op den duur niet meer voldoen.

Zoo is dan het kerkelijk Christendom gevallen om misschien nog langen tijd, als *paganismus*, te blijven bestaan.

Voor de kerkelijk-rechtzinnigen blijft niets anders over dan aan de moderne wetenschap en beschaving den oorlog te verklaren. Zij hebben dit gedaan door de onfeilbaarverklaring van den Paus [1]). Gelijk de pogingen van Keizer Juliaan om den godsdienst der Classieken te herstellen, mislukten, zoo zal het ook met de hunne gaan. Meer en meer zullen allen, die nadenken, tot het besef komen dat een kerk en een godsdienst, die door een onfeilbaar gezag willen heerschen, niet de ware kunnen zijn.

Maar heeft het kerkelijk Christendom zijn tijd gehad, daaruit volgt niet dat het materialisme, hetwelk met den godsdienst gebroken heeft, het laatste woord heeft gesproken. De wereldbeschouwing, door Strausz in zijn jongste werk verdedigd, bestaat hoofdzakelijk uit stoïcijnsche en epicureïsche bestanddeelen. „Wie Stoïcismus und Epikuräismus im Alterthum den erloschenen Glauben, die gesunkene Volksreligion nicht ersetzen konnten, so auch vermag es dieser moderne Naturalismus nicht; wenn er auch freilich ohne Vergleich grossartiger ist und ihm auch unendlich mehr Mittel zu Gebote stehen, sich zu begründen und auszubilden."

In het tweede gedeelte van zijn boek, waarboven hij als opschrift plaatst: *Das neue Wissen*, wordt eerst de mechanische wereldbeschouwing besproken, terwijl daarvan vervolgens door den schrijver kritiek wordt gegeven. Wij willen alleen de voornaamste bedenkingen van den auteur tegen deze wereldbeschouwing, waarvan door Kant de grondslagen zijn gelegd, vernemen, daar zijzelve als bekend mag worden verondersteld.

Dat de materie, waaruit het heelal, althans ons zonne- en planetenstelsel is ontstaan, oorspronkelijk in gasvormigen toestand verkeerde, kan niet bewezen worden. Waaruit blijkt dat deze toestand de primitieve is geweest? Kan niet een andere daaraan zijn voorafgegaan? Vanwaar de eerste beweging in die stof?

[1]) Het verwondert ons niet dat „der verdienstvolle Vorläufer des Alt-Katholicismus" zich het kerkelijk Christendom meestal in den vorm van het ultramontanisme denkt. Wat hij zegt, is trouwens op elke kerkelijke orthodoxie van toepassing.

Kunnen niet de in de materie verborgen mechanische krachten de uitdrukking zijn van een hooger beginsel, van een ideale macht? Strausz heeft geen recht tot de bewering dat door de theorie van Kant het voorwerp van het godsdienstig geloof wordt uitgesloten, terwijl deze zich tegen die gevolgtrekking nadrukkelijk verzet.

Door de aanneming van Häckel's Moneren, die den overgang zullen vormen van het anorganische tot het organische leven, is de *generatio spontanea* nog niet wetenschappelijk bewezen. Kunnen de physici het ontstaan van het licht zonder de hypothese van den aether niet verklaren, evenmin kunnen de levensverschijnselen begrepen worden, wanneer alleen op de stoffen gelet wordt, die noodzakelijk zijn voor hun ontstaan. „Es ist vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus zulässig und vom psychologischen und philosophischen Standpunkt aus erforderlich, für Leben und Seelenfunctionen ein besonderes Princip, eine Bildungspotenz zunächst hypothetisch anzunehmen, um dieselben zu erklären; ein Princip, das zwar, soweit unsere Erfahrung reicht, nicht an sich selbst besteht oder zur Erfahrung kommen kann, das aber gleichwohl von der Materie und deren mechanischen Kraftwirkungen durchaus verschieden ist."

De schrijver beroept zich op de uitspraken van beroemde natuurkundigen, die toegeven dat het leven, althans gevoel en bewustzijn, niet uit physische krachten alleen kunnen worden verklaard. De amerikaansche natuurvorscher Barnard bestreed in een voorlezing, door hem gehouden te Chicago, in een Vereeniging van amerikaansche natuurkundigen, het gevoelen van Spencer, dat door Strausz is overgenomen, volgens hetwelk de wet van de omzetting en het behoud der kracht ook op het gebied van het bewuste leven moet worden toegepast. Naar zijn oordeel zijn er, behalve de krachten, die worden waargenomen, nog vele andere, welker werking alleen in levende wezens gezien wordt. De gedachte kan volgens hem onmogelijk als een physische kracht worden beschouwd, omdat zij niet gewogen kan worden. En het is ook ondenkbaar dat dit ooit het geval zal kunnen zijn. Wat onmeetbaar is, kan geen quantiteit en wat geen quantiteit is, kan ook geen kracht wezen. Ware de gedachte een physische kracht, dan zouden wij eens in staat moeten zijn om den arbeid van een denker in ponden te berekenen. De physici, die, als zoodanig, uitspraak doen over de philosophie van

den geest, begeven zich, volgens hem, buiten hun gebied. Zij, die het geestelijk leven uit de wetten der materie willen verklaren, maken den naam van *exacte wetenschap* belachelijk.

In denzelfden geest spreekt de beroemde engelsche natuurkundige Tyndall, van wien o. a. de volgende woorden worden aangehaald: „in der Behauptung, dass das Wachsthum des Körpers mechanisch sei und das Denken, als von uns ausgeübt, sein Correlat in den physischen Kräften des Gehirns habe, ist, glaube ich, die Stellung des Materialisten so weit begründet, als eine solche Stellung überhaupt haltbar ist. Ich glaube, der Materialist wird schliesslich im Stande sein, diese Stellung gegen jeden Angriff zu wahren; aber ich glaube nicht, dass er bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des menschlichen Geistes über sie hinauszugehen vermag. Ich glaube nicht, dass er berechtigt ist, zu sagen, dass seine Moleculargruppen und Molecularbewegungen alles erklären. In Wahrheit erklären sie nichts. Das aüsserste, was er behaupten kann, ist die Association zweier Klassen von Erscheinungen, über deren reales Band der Vereinigung er in völliger Unwissenheit ist."

Gelijk de physicus tot verklaring van licht en warmte zijn toevlucht neemt tot de hypothese van den aether, zoo hebben ook wij het recht tot verklaring van het organische en psychische leven de hypothese aan te nemen, gelijk onze schrijver het uitdrukt, van „ein allgemeines, ursprüngliches und eigenthümliches Bildungsprincip." Kunnen wij het wezen van dit oorspronkelijk beginsel niet duidelijk bepalen, dit geldt evenzeer van het wezen van den aether, ja van alle physische en chemische krachten. „Als Weltseele konnte dieses Princip bezeichnet werden, nicht als unbestimmtes alldurchdringendes Etwas, sondern allenthalben specialisirt, individualisirt, sodasz sie mit dem Einfachsten beginnend, ihr Wesen unendlich vervielfacht, modificirt und steigert."

Geen onzer lezers zal misschien, na hetgeen hij tot nu toe vernomen heeft, een lofspraak verwacht hebben op de theorie van Darwin. Toch blijft zij niet achterwege. Niet alleen dat Frohschammer het recht van de leer der descendentie erkent, ook in den vorm, waarin zij door den engelschen geleerde is voorgedragen, zij geeft, volgens hem, althans eenigermate, de oplossing van het metaphysisch raadsel, hoe het godsbegrip en het wereldproces kunnen vereenigd worden. Ja, hij gaat zelfs zoover dat hij de leer van Darwin beschouwt „als ein wesentlicher Moment in der methaphysischen und sogar religiösen Weltauffassung," al voegt hij

er voorzichtig bij: „soweit sie eben sich begründen lässt." Nu, die restrictie was dan ook wel noodig, als wij letten op de vele en velerlei bedenkingen, welke door hem tegen Darwin's theorie worden aangevoerd. Wij stippen hier even de voornaamste aan [1]).

Het uitgangspunt van Darwin's hypothese is zwak. Voor het planten- zoowel als voor het dierenrijk, neemt hij vier of vijf primitieve organismen aan, hoewel naar zijn oordeel de consequentie de aanneming van één „Urorganismus" zou eischen. Van welken aard deze organismen waren en hoe zij tot elkander in betrekking stonden, blijft onbeslist. Op zulk een onzeker fundament kan geen wetenschappelijk stelsel worden gebouwd.

De voorstander van de leer der descendentie behoeft den oorsprong van den mensch niet van een zekere klasse van dieren af te leiden. Waren er oorspronkelijk vier of vijf diercellen geschapen of uit de materie voortgekomen, dan blijft de mogelijkheid dat er nog andere geweest zijn, waaruit, na vele metamorphosen te hebben doorloopen, de verschillende menschenrassen zijn ontstaan.

Het onderscheid tusschen het physische en psychische leven komt niet tot zijn recht. Worden de logische wetten slechts als product beschouwd van het ontwikkelingsproces der organismen, dan kan er van hare noodzakelijkheid geen sprake meer zijn: zij zouden ook anders kunnen zijn of later anders kunnen worden. Dan zou het wetenschappelijk onderzoek geen vaste resultaten meer kunnen opleveren. Zijn er logische wetten, dan moeten zij de uitdrukking wezen van een eeuwige rede, waaruit het heelal ontstaan is en zijn wetten ontvangt. Kan het menschelijk streven naar het ideale, om de waarheid, niet alleen op intellectueel, maar ook op ethisch en aesthetisch gebied beter te leeren kennen, alleen uit mechanische oorzaken verklaard worden?

De conclusie van den schrijver luidt, dat de descendentieleer, waarvan de betrekkelijke waarheid erkend wordt, de ideale en teleologische wereldbeschouwing niet vermag te weerleggen. Ware zij in staat om ons het godsdienstig geloof te ontnemen, een groot deel van haar levensgeluk en levenswaardeering zou der mensch-

---

[1]) Vreemd mag het heeten dat de schrijver onder zijn bedenkingen tegen Darwin's stelsel niet deze heeft opgenomen, waarop vooral door Max Müller nadruk is gelegd: dat de menschelijke spraak de groote klove is, die den mensch van het dier scheidt.

heid ontnomen worden. Hij wijst op de bekende eschatologie, door Strausz in zijn laatste werk ontwikkeld.

Gesteld dat aan het godsdienstig geloof alle objectieve werkelijkheid moest worden ontzegd, dan zou het nog als subjectieve werkzaamheid der phantasie en als gemoedsbevrediging zijn recht van bestaan kunnen doen gelden [1]).

Wij kunnen ons met die laatste bewering moeielijk vereenigen. Kon het bewezen worden dat aan den godsdienst alle objectieve werkelijkheid ontbreekt, dan zou de mensch, die gewoon is na te denken, niet langer godsdienstig kunnen blijven.

De schrijver blijft dan ook bij de onderstelling, dat het godsdienstig geloof alleen het product is der fantasie, niet staan. Hij maakt zich sterk de bedenkingen, tegen de objectieve waarheid van den godsdienst ingebracht, te kunnen weerleggen; het recht tot hervorming van den godsdienst, die in het kerkelijk Christendom zijn wezenlijk karakter verloren heeft, wil hij ook op wetenschappelijke gronden bewijzen en eindelijk aantoonen hoe die hervorming theoretisch en praktisch tot stand kan komen.

Dat „der neue Glaube" van Frohschammer een geheel anderen inhoud heeft dan dat van Strausz, valt gemakkelijk te vermoeden.

Uit den gebrekkigen vorm, waarin de oude godsdiensten optreden, te willen afleiden dat de godsdienst zelf een illusie is, zou gelijk staan met de bewering dat wetenschap, kunst en zedelijkheid slechts voorbijgaande verschijnselen zijn, omdat zij vroeger op een zeer lagen trap stonden. Op de menigmaal, ook thans weder door Strausz, herhaalde bedenking dat de menschen hunne goden hebben uitgevonden om hunne zelfzuchtige belangen te dienen, zou de vraag kunnen worden gedaan: of die uitvinding bewust of onbewust heeft plaats gehad? Het eerste zal wel onmogelijk zijn, daar de menschen dan met opzet zichzelf zouden misleid hebben. Werden zij instinctmatig daartoe gedreven, dan is het vreemd dat wij bij de hoogste diersoorten, bij welke we ook vrees en angst voor geweldige natuurver-

---

1) Vreemd klinkt zeker de volgende bewering: „(p. 93) gerade vom Standpunkt der materialistischen Weltauffassung aus könnte man kaum etwas wesentlich Berechtigtes dagegen einwenden, wenn man zu Gunsten des religiösen Phantasiereiches unter Androhung schwerer Strafe verbieten würde, diesen Phantasiehimmel zu zerstören und die Menschen in die Oede des wirklichen Daseins hinauszustoszen."

schijnselen waarnemen, geen sporen van godsdienst kunnen ontdekken. [1])

Alleen uit den godsdienstigen aanleg van den mensch kan de oorsprong van den godsdienst verklaard worden. Uit den *Deus in intellectu, in anima* mag besloten worden tot den *Deus in re*. Door zijn godsdienstig bewustzijn geleid, dat hem naar een hooger Wezen de hand doet uitstrekken, heeft de mensch zich boven den natuurstaat verheven en is hij op de baan der ontwikkeling voortgegaan. Werkende in den dienst van een bovennatuurlijke Macht, heeft hij zijn natuurlijke krachten ontwikkeld en zich op de beoefening van kunsten en wetenschappen toegelegd.

Wat vroeger van de logische en mathematische, van de ethische en aesthetische wetten is opgemerkt, dat zij niet als product van mechanische beweging der moleculen kunnen worden beschouwd, geldt evenzeer van het godsdienstig bewustzijn, waaraan ook objectieve waarheid ten grondslag moet liggen. „Wenn der religiöse Glaube weiter nichts als ein Vermögen der Täuschnng und des Wahnes wäre, dann müsste der ganze Geist und die geistliche Entwickelung der Menschheit als sehr unsicher und abnorm erscheinen und könnte bezüglich der Zuverlässigkeit aller anderen geistigen Thätigkeiten ebenfalls wenig Vertrauen beanspruchen."

Het ligt in den aard der zaak en de geschiedenis heeft het geleerd dat de voorstellingen omtrent God en godsdienst gedurig gewijzigd worden. Vooral in tijdperken van overgang worden zij, die zich met de algemeen aangenomene voorstellingen omtrent het hoogste Wezen niet kunnen vereenigen, door de orthodoxen van atheïsme beschuldigd, omdat zij met hunne denkbeelden niet instemmen. Theoretische atheïsten bestaan er — klinkt deze bewering niet wat optimistisch? — volgens den schrijver niet. Immers, ieder ernstig onderzoeker — zijn alle onderzoekers *ernstig?* — is zich bewust van de beperktheid zijner kennis en zal zich dus wel wachten over den grond van al wat bestaat een beslissend oordeel uit te spreken. Voor hun God *in intellectu* hebben zij geen God *in re* gevonden. [2])

[1]) Gelijk bekend is, wordt de laatste bewering door Darwin ontkend, die ook bij de dieren zeker godsdienstig gevoel aanneemt.

[2]) Volkomen juist is de volgende uitspraak: »Wenn dieser Gott, der im Geiste ist, verehrt und durch sittliche That bekannt wird, so ist dies mehr Religion und höhere Gottesverehrung, als wenn Gott in der nächsten vulgären Auffassung mit Worten bekannt und durch unsittliche Thaten verleugnet wird.

In de groote crisis van onzen tijd zijn velen, die zich met de verouderde dogma's van het zoogenaamde positieve geloof niet meer kunnen vereenigen, er toe gekomen om het bestaan van God en dus het recht van den godsdienst te ontkennen. [1]) Wel heeft Strausz, die hun woordvoerder mag heeten, ook het gevoel behouden van volstrekte afhankelijkheid van het Universum, waarvoor hij piëteit eischt; wel bekent hij dat, wanneer zijn gevoel voor het Al beleedigd wordt, het rechtstreeks religieus reageert, maar hij ontkent de persoonlijkheid Gods. De bedenkingen, daartegen ingebracht, zoekt de schrijver te weerleggen.

De bewering dat voor een persoonlijk Wezen geen plaats zou wezen in het heelal, zooals ons de nieuwere kosmologie dat heeft leeren kennen, geldt natuurlijk alleen tegen de grofzinnelijke voorstelling der godheid, die in den hemel op een troon is gezeten. Van meer gewicht is de bedenking: de erkenning van de persoonlijkheid Gods is een *contradictio in adiecto.* Persoonlijkheid is immers ondenkbaar zonder eindigheid. Zoo wordt het Oneindige Wezen tot een eindig, den menschen gelijk wezen gemaakt. Hiertegen wordt aangevoerd: 't is volkomen waar dat wij ons, wat persoonlijk is, altijd als eindig voorstellen, maar daaruit volgt niet dat deze twee noodzakelijk bijeenhooren. Wij kunnen immers ook eindige voorwerpen zonder bewustzijn, zonder persoonlijkheid waarnemen. Het persoonlijke staat hooger dan het onpersoonlijke. Alleen de persoonlijkheid is in staat zich boven de grenzen der eindigheid te verheffen. Is de eindigheid niet een noodzakelijk praedicaat van het begrip persoonlijkheid, dan is het ook geoorloofd van een absolute persoonlijkheid te spreken, die de grond, het wezen en het doel is van alle persoonlijkheden. Daar nu het persoonlijk zijn het hoogste, het volmaaktste is, dat wij kennen, is het geoorloofd van Gods persoonlijkheid of liever: „Ueberpersönlichkeit" te spreken.

Maar hoe het lijden, de smarten, den dood, die voor het ontwikkelingsproces der wereld noodzakelijk zijn, te rijmen met het geloof aan een wijze Voorzienigheid? Na aangetoond te hebben dat de verschillende oplossingen, die door de Stoïcijnen, door de

---

Dies letztere ist der wirkliche Atheismus, der thatsächlich Gottes Wesen leugnet und vernichtet, soweit er kann, aber ganz wohl mit langen Gebeten und hohem Eifer für alle religiösen Aeusserlichkeiten und Ceremonien vereinigt werden kann."

[1]) Hoe rijmt deze bewering met die van straks: dat er theoretisch eigenlijk geen atheïsten bestaan?

kerkelijke dogmatiek, door Hegel, door J. Böhm, Schelling en Baader gegeven zijn om het probleem te beantwoorden, onhoudbaar moeten worden geacht, beweert de schrijver dat Leibnitz den weg tot een wetenschappelijke oplossing gebaand heeft.

Volgens hem ligt in de idee eener eindige, onvolmaakte wereld noodzakelijk „das metaphysische Uebel" opgesloten, waaruit dan het physische en het moreele lijden natuurlijk volgen, die tot de wereldharmonie behooren, evenals harmonie zonder disharmonie onbestaanbaar is. Daar het organische leven zich volgens eeuwige wetten slechts langzaam ontwikkelt, was het onmogelijk dat de aarde bij den aanvang in een paradijs-toestand verkeerde.

Uitvoerig zoekt de schrijver het pessimisme van Schopenhauer te weerleggen. Theoretisch beschouwd is het onvruchtbaar, praktisch werkt het schadelijk, Het lijden dezer wereld wordt breed uitgemeten, de vreugde, die hier op áarde te genieten valt, als schijn beschouwd. Het godsdienstig geloof, dat een mensch met het lijden kan verzoenen en zijn oog voor de lichtzijden des levens geopend houdt, ontbreekt natuurlijk, omdat juist op het standpunt van het pessimisme het lijden zóó groot is dat het geen godsdienst toelaat. Het godsdienstig bewustzijn moet dus geloochend worden om het bestaan van God te kunnen ontkennen.

Het valt gemakkelijk van de smart en het lijden een apologie te geven. „Darwin's Untersuchungen sprechen wenigstens dafür, lass auch das Leiden nicht ohne Einfluss, und zwar günstigen, auf die Erhaltung und Entwickelung vollkommener Arten geblieben sein mag. Insbesondere für die angestrengte Anwendung und infolge davon weitere Ausbildung der psychischen Fähigkeiten mag die Erfahrung des Schmerzes und das Streben, denselben zu vermeiden, viel beigetragen haben, mehr wahrscheinlich als das Streben nach Genuss und Freude." Het physisch lijden is steeds de noodzakelijke voorwaarde geweest om 's menschen lagere en hoogere vermogens te ontwikkelen. De uitvindingen der eerste werktuigen hadden daaraan haar ontstaan te danken. Wetenschappen en kunsten werden beoefend, ook met het doel om de rampen des levens weg te nemen of te lenigen. De zedelijke kracht wordt door het lijden geoefend en openbaart zich het meest in zware beproevingen. Een paradijstoestand zou alleen voor kinderen geschikt zijn. Zonder het lijden zou overal de zelfzucht haar schepter zwaaien.

Maar is dan niet de zonde in strijd met het geloof dat deze

wereld het werk is van een wijzen en rechtvaardigen God? Terwijl de schrijver de antwoorden, die de kerkelijke dogmatiek op deze vraag heeft gegeven, als geheel onvoldoende bestrijdt, meent hij deze bedenking aldus te kunnen oplossen: de volkomenheid van den Schepper vorderde dat Hij vrije, zelfstandige schepsels schiep, die immers hooger staan dan onvrije, onzelfstandige wezens. Maar daaruit moest ook noodzakelijk volgen dat de vrije mensch tot zondigen in staat is. „Die höchste Vollkommenheit bedingt auch die höchste Unvollkommenheit; das Unvollkommene, Leblose, Unfreie würde die letztere wohl unmöglich machen, aber auch alle wirkliche Vollkommenheit und Vervollkommenung ausschliessen."

Maar de pessimist is nog niet voldaan. Waarom, zoo vraagt hij, is dan niet liever die eindige schepping, als zij zonder lijden onbestaanbaar is, achterwege gebleven? Die vraag kan, naar het oordeel van den schrijver, alleen op theïstisch standpunt gedaan worden, als wij aannemen dat God de wereld ook niet had kunnen scheppen. Zijn antwoord komt hierop neer: het zijn is beter dan het niet-zijn; het was dus meer met Gods goedheid in overeenstemming dat hij iets, dan dat hij niets heeft geschapen. Is de mate van geluk grooter dan die van het lijden in de wereld, dan zou er, gesteld dat er geen schepping had plaats gehad, meer geluk onthouden dan lijden voorkomen zijn geworden. En had God de wereld niet in het leven geroepen om het zedelijk kwaad, dat zich daarin zou openbaren, dan zou Hij meer het ongeluk der boozen dan het geluk der goeden op het oog hebben gehad. Ook zou dan het booze meer invloed op Gods raadsbesluiten hebben uitgeoefend dan het goede.

Aan het eind dezer bestrijding van het pessimisme komen de volgende merkwaardige woorden voor, waarmede menigeen wellicht meer zal instemmen dan met de voorafgaande redeneering: „das tiefe Räthsel, ob diese Welt gut oder schlecht ist, kann jeder Mensch für sich selbst wenigstens lösen, indem er für sich die Welt zur besten macht. Die Welt ist die beste, aber nur für den, der sie dazu zu machen versteht — was freilich nicht ohne grosse Schwierigkeit ist."

Wij staan hier een oogenblik stil. Wij zijn den schrijver op een langen en moeielijken weg gevolgd. Gewichtige vraagstukken werden door hem besproken. Dat wij hier en daar een vraagteeken plaatsten, zal niemand verwonderen. De schrijver zelf zal

wel de laatste zijn om te beweren dat door hem alle problemen zijn opgelost. Het minst voldeed hij ons bij de beantwoording der vraag hoe de zonde in overeenstemming is te brengen met het godsbestuur. Hij staat geheel op indeterministisch standpunt. De zonde wordt verklaard uit 's menschen vrijen wil, hem door den Schepper gegeven, omdat zijn volmaaktheid niet anders dan vrije wezens in het leven kon roepen. Wordt op zulk een wijze de algemeenheid der zonde verklaard? Is dan zedelijke vrijheid den mensch ingeschapen of moet zij niet veeleer op den weg van strijd en ontwikkeling gevonden worden?

De beantwoording der vraag: waarom God de wereld heeft geschapen? geeft weinig licht. Voor hem, die, gelijk Frohschammer het uitdrukt, op half-pantheïstisch standpunt staat, die wel God van de wereld onderscheidt, maar de schepping der wereld als voor God noodzakelijk beschouwt, bestaat die vraag niet. Maar kunnen in het Hoogste Wezen vrijheid en noodzakelijkheid gescheiden worden? Kunnen wij, als de wereld aan God haar ontstaan te danken heeft, de mogelijkheid aannemen dat zij niet was ontstaan? Zegt de schrijver dat het meer met Gods goedheid in overeenstemming was dat Hij de wereld schiep dan dat Hij niets schiep, welnu, dan was Hij immers door zijn eigen natuur gebonden de wereld in het aanzijn te roepen. Of zullen wij in God willekeur aannemen?

Wij hebben tot nu toe uit het derde hoofdstuk, getiteld: *der neue Glaube*, des schrijvers denkbeelden vernomen over oorsprong en wezen van den godsdienst, zijn weerlegging van het pessimisme en zijn eigen theodicee. Wij zijn benieuwd nader te hooren, waarin „het nieuwe geloof" bestaat.

Is het bewezen dat aan den godsdienst objectieve waarheid ten grondslag ligt, dan kan natuurlijk niet van opheffing, maar alleen van hervorming van den godsdienst sprake zijn. De zegeningen van den godsdienst moeten bewaard blijven; maar hij mag niet langer gebruikt worden als een middel om de vrijheid aan banden te leggen en haat tusschen andersdenkenden te zaaien. Alle geloofsdwang moet worden opgeheven. Niemand is in zaken des geloofs aan anderen verantwoording schuldig. Van de wetenschap heeft het godsdienstig geloof niets te vreezen. Zij kan het reinigen, veredelen, maar niet opheffen.

De godsdienstige hervorming moet uitgaan van de onmiddellijke betrekking van den mensch tot God. Bij de godsdienststichters en

reformatoren stond het mystische element, het wezenlijke van den godsdienst, op den voorgrond, terwijl zij zich van de godsdienstige traditie geheel of bijna geheel hadden losgemaakt. [1]) Staat het niet in onze macht om in onzen tijd een religieus genie te laten optreden, is de verhouding, waarin de moderne orthodoxie tot de moderne beschaving staat, voor de stichting van een nieuwen godsdienst zeer ongunstig, dan blijft ons niets anders over dan van het kerkelijk Christendom tot den godsdienst van Jezus terug te keeren. De eenvoudige, godsdienstig-zedelijke beginselen van Jezus moeten het geestelijk leven van onzen tijd bezielen. Daar zij op het gemoedsleven en op het geweten betrekking hebben, hebben zij van de nieuwe wetenschap niets te vreezen.

Bovenal is het noodig dat de zedelijke beginsels losgemaakt worden van de onhoudbare dogmatische leerstellingen, opdat zij niet met deze te gronde gaan.

Daaruit volgt niet, dat scheiding tusschen godsdienst en zedelijkheid wenschelijk zou wezen. De meeste menschen toch hebben voor hun zedelijk leven behoefte aan het geloof, dat God een belooner der goeden en een bestraffer der boozen is. Het moreele bewijs van Kant voor het bestaan van God wordt door den schrijver in bescherming genomen. [2]) Wie meent in de deugd zelve belooning genoeg te vinden, hem ontbreekt zeker ootmoed. Het resultaat, in de volgende woorden uitgedrukt: „dass die Sittlichkeit mit der Religion, das Sittengesetz mit dem Gottesglauben innig verbunden sei, kann demnach nicht als unzulässig oder an sich schädlich betrachtet werden," komt ons voor tamelijk schraal te zijn. Op zichzelf kan het dus niet als schadelijk beschouwd worden godsvrucht en zedelijkheid met elkander te verbinden — ziedaar alles! Wanneer de zedelijkheid in haar verhevenste openbaring geen kracht ontleent aan den godsdienst, wanneer het geloof aan de zegepraal van het goede ook buiten het godsdienstig geloof verkregen kan worden, dan is er geen reden om langer van een innigen band tusschen godsdienst en zedelijkheid te spreken.

Nog maakt de schrijver er opmerkzaam op dat het wondergeloof

[1]) Of deze bewering volkomen juist is, zouden wij betwijfelen. Heeft Jezus niet op den godsdienst van Israël's profeten voortgebouwd? Kwam hij om te ontbinden of om te volmaken?

[2]) Het zal wel onnoodig zijn de bedenkingen, die reeds zoo dikwijls tegen het bewijs van Kant zijn aangevoerd, hier te herhalen.

moet plaats maken voor het geloof aan orde en vaste wetten in de natuur. Wie Gods openbaring bovenal opmerkt in wonderen, hem moet noodzakelijk door de ontdekkingen der nieuwere wetenschap het godsdienstig geloof ontzinken. De onverbreekbare wetten in natuur en geschiedenis moeten voor ons openbaringen van God zijn. Dan draagt het gebed een religieus karakter. „Die Menschen, welche einen reinern religiösen Cultus erringen, der sich auf das geistige und ethische Wesen bezieht, nicht auf das aüsserliche natürliche Dasein, werden auch wieder reinere und höhere Auffassung van Gott und seinem Wesen und Wirken gewinnen — eine Auffassung, welche die sicherste Widerlegung aller Einwendungen gegen Gottes Dasein und Wirken ist, die von den rohen Vorstellungen von Gott, seinem Wohnsitz und seinem anthropopathischen Verhalten hergenommen zu werden pflegen."

Het laatste gedeelte van het boek draagt tot opschrift: *das Christenthum Christi*, dat alleen in staat is het godsdienstig geloof met nieuw leven te bezielen. Wat wij daarvan in het begin van ons opstel zeiden, zal ons reeds op eenige teleurstelling hebben voorbereid.

De godsdienst van Jezus wordt in deze woorden omschreven: hij bestaat in overgave aan God, in onbepaald vertrouwen op Hem en zijne Voorzienigheid; in gehoorzaamheid aan zijn wil, in volkomen berusting, ook bij zware beproevingen. De eeredienst mag dan ook geen ander doel hebben dan deze godsdienstige gezindheid te wekken en te bevorderen. Maar het kerkelijk Christendom heeft Jezus' godsdienst geheel onkenbaar gemaakt. Uit de voorbeelden, die als bewijzen worden aangevoerd, is duidelijk dat „de Vorlaüfer des heutigen Altkatholicismus" uitsluitend op de R. C. hiërarchie het oog heeft.

Geheel ten onrechte verklaart de schrijver de apotheose van Christus alleen uit het eigenbelang van priesters. De bisschoppen, de plaatsbekleeders van Christus, zullen daarin het middel gezocht hebben om hun eigen macht te verhoogen. Uitvoerig wordt het recht der wetenschap bewezen — wat tamelijk onnoodig was — om het dogme van Christus' godheid te bestrijden. De uitspraken van Jezus omtrent zijn eigen persoon in het vierde Evangelie bewijzen niet zijn wezenseenheid met den Vader. Toegestemd: maar heeft daarom de schrijver recht tot de bewering dat zij „höchstens von einer übernatürlichen oder auch übermenschlichen Befähigung können gedeutet werden von solchen, die der Würdigung eines mystischen Gemüths nicht fähig sind"? Spreekt Jezus in het vierde

Evangelie niet als de Logos, die, hoewel ondergeschikt aan den Vader, toch zelf God is? Hoe is het mogelijk dat de schrijver niet heeft ingezien dat de mensch Jezus, wiens godsdienst hij aan het tegenwoordig geslacht aanbeveelt, een ander is dan de Logos in het vierde Evangelie, wiens verschijning met onze wereldbeschouwing geheel in strijd is? [1]) Zegt hij dat de historische Jezus veel hooger staat dan de kerkelijke God Christus, hij had er kunnen bijvoegen: veel hooger òok dan de metaphysische Christus van den vierden Evangelist. Maar van de historische kritiek der Evangeliën schijnt de schrijver niet veel werk te hebben gemaakt.

Dat bij zulk een opvatting van het Christendom de christelijke kerk en haar cultus te gronde moeten gaan, wordt ten onrechte door de orthodoxie en ook door Strausz beweerd. De laatste toont daardoor dat hij nog altijd Theoloog, hoewel dan geen positief Theoloog, is gebleven, die zich het Christendom niet anders dan naar de oude opvatting kan denken. Dat de persoon van Jezus, zooals wij hem opvatten, voorwerp kan blijven van onzen eeredienst, kan althans door de R. C. kerk niet ontkend worden, die immers ook hare heiligen vereert. [2]). Hoofdzaak voor de gemeente moeten steeds blijven de verkondiging van Jezus' leer en van zijn zedelijk-godsdienstig leven. Geen duistere, betwistbare stellingen moeten verkondigd worden, die tot twist en scheiding aanleiding geven. De leer van Jezus kan alleen de reine bron zijn voor het christelijk geloof en leven. Met de Evangeliën kunnen daarom de overige boeken van het N. T., bij name de brieven van Paulus, niet op één lijn worden gesteld. Zijn overtuigingen komen niet voort uit het godsdienstig gemoedsleven, maar zijn de vrucht van bespiegelingen. Aan de kerkelijke dogma's kan natuurlijk alleen uit een historisch oogpunt gewicht worden toegekend.

Het is opmerkelijk dat de schrijver zoo hooge waarde toekent aan de verkondiging van de *leer* van Jezus en in den waan verkeert dat daardoor de tweespalt in de christelijke kerk zal ophouden. Op hoe vrijzinnig standpunt hij ook staat, het blijkt dat

[1]) Jezus zou volgens Frohschammer tot de verdedigers zijner godheid aldus gesproken hebben: „O ihr Unverständigen und thörichten Herzens! Habe ich denn jemals meine Ehre und Verherrlichung gesucht und nicht vielmehr einzig und allein die Gottes unsers Vaters, der im Himmel ist?" Toch zeker niet als de vierde Evangelist zijn woorden juist heeft wedergegeven, waarin nog al iets tot zijn eigen verheerlijking voorkomt.

[2]) Die bewering klinkt zeker vreemd. Kan ooit een mensch, al is hij ook de ideaal-mensch, voorwerp zijn onzer vereering?

de oude kerkelijke zuurdeesem nog altijd in hem blijft voortwerken. Waarom spreekt hij niet liever van de ethisch-religieuse beginselen van Jezus, die ook nog voor de kinderen van onzen tijd hun levenwekkende kracht hebben behouden?

De bestrijding der zoogenaamde Sacramenten, zooals zij in de R. C. Kerk hun oorspronkelijk, symbolisch karakter verloren hebben, heeft voor ons natuurlijk geen waarde. Of F. Doop en Avondmaal wil behouden hebben, als zinnebeelden opgevat, is niet recht duidelijk, evenmin hoe hij denkt over de christelijke feesten. Alleen vernemen wij dat de meeste (welke?) met onze opvatting van Jezus in harmonie kunnen worden gebracht, de buitengewone geboorte niet tot den inhoud van zijn Evangelie behoort en zijn lichamelijke opstanding geen voorwerp van het geloof kan zijn.

Maar hoe nu, vraagt de schrijver aan het slot van zijn werk, het volk tot de overtuiging te brengen dat zijn geloof niet langer op wonderen kan steunen? Hij antwoordt: door in den geest van Jezus de wonderzucht te berispen; door te bewijzen dat het wondergeloof niet aan den stichter van het Christendom zijn heerschappij heeft te danken. Dan zullen de wonderen voor het volk van lieverlede hunne beteekenis verliezen en men zal de wonderverhalen uit de Evangeliën lezen, evenals thans de geloovigen de woorden van Jezus over zorgeloosheid, verachting van alle aardsche belangen, vernemen, zonder ze ter harte te nemen. [1])

„Das Christenthum Christi" — zoo besluit de schrijver — „scheint uns die wahre Wiederbelebung und Erneuerung des religiösen Glaubens zu gewähren; und es wieder in dem Bewusstsein, in dem Glauben des Volkes herzustellen, eine der grössten Aufgaben der Zeit zu sein, ebenso wichtig für das religiöse Leben, wie für Staat, Wissenschaft und sociale Ordnung."

Al mochten wij in enkele punten van Frohschammer verschillen en hoewel sommige zijner uitspraken ons onjuist voortkwamen, wij blijven *Das neue Wissen und der neue Glaube* een zeer interessant werk noemen. Wij zouden het vooral in handen wenschen van hen, die meenen dat door Strausz het laatste woord is gesproken. Zij zouden door de lezing tot de overtuiging kunnen komen, dat, bij volkomen erkenning van het recht der wetenschap, het recht van den godsdienst niet behoeft te worden ontkend.

October, 1873. M. A. N. Rovers.

[1]) Men ziet: van waardeering der wonderverhalen is hier geen sprake.

BLIJVENDE BETEEKENIS VAN HET EVANGELIE DES KRUISES OP MODERN STANDPUNT.

TWEEDE GEDEELTE.

In het Nieuwe Testament wordt doorgaans de *oeconomische* beteekenis (de *gemeentestichtende* kracht) van den dood van Jezus op den voorgrond geplaatst. Ja, tot haar laat zich alles herleiden, wat de Schrijvers des Nieuwen Testaments anders en meer toekennen aan den dood van Jezus, dan aan dien van eenigen anderen bloedgetuige der waarheid en der gerechtigheid.

De Christelijke kerk daarentegen heeft, van den tijd der Apostelen af tot op onze dagen toe, over het geheel, ja ook wel, in navolging van het Nieuwe Testament, het bloed van Jezus opgevat als „het bloed des Nieuwen Verbonds;" maar zij heeft toch veel meer nadruk gelegd op de beteekenis, die de dood van Christus voor het behoud van iederen individuëelen mensch zou hebben (de *verzoenende* kracht van Jezus' kruislijden).

Wat Jezus zelven betreft, zoo acht ik het meer dan twijfelachtig — liever zou ik mij nog sterker willen uitdrukken — of men in 't geheel wel spreken kan van denkbeelden over de beteekenis van zijnen dood voor het heil der wereld, die hij zelf zou gehad hebben. Was Jezus toch in ieder opzicht mensch, van gelijke beweging als wij, dan ook moesten bij hem alle voorstellingen rusten op empirische grondslagen, namelijk voor zoover als zij niet waren de producten van eene kranke en dweepende fantasie; en, wat men ook zeggen moge, er bestaat inderdaad geene enkele reden, om aan de volkomene gezondheid van Jezus' verstand en gemoed te twijfelen. Immers ook de

zoogenaamde *profetische*, de meer of min *intuïtieve*, aanschouwingen, vallen niet uit de lucht; zijn zij iets meer dan fantasie-beelden zonder wezenlijke waarde, dan rusten zij altijd op waargenomen gegevens. Hieruit volgt, dat ook Jezus niet eerder ernstig kon nadenken over de vruchten, die zijn dood waarschijnlijk zou dragen, dan toen de vermoedelijke oorzaken daarvan reeds aanwezig en door hem opgemerkt waren; eerst moest het bij hem zoo goed als vast staan, dat hij als offer voor de waarheid en de gerechtigheid zou vallen. Maar het kon wel niet anders, of de tragische stemming, waarin het gewisse voorgevoel daarvan hem op het laatst zijns levens deed verkeeren, moet hem niet alleen allen lust in, maar ook alle geschiktheid tot dogmatische reflectiën over de beteekenis van zijnen dood benomen hebben, gesteld zelfs, — wat wij modernen natuurlijk ontkennen, — dat zulke reflectiën bij Jezus in 't geheel plaats konden vinden. Een zeker gevoel, maar altijd met eenen zwevenden, nooit met eenen scherp bepaalden inhoud, dat te sterven als offer voor de waarheid en de gerechtigheid inderdaad is een dienen van de waarheid en de gerechtigheid, een arbeiden aan de zegepraal van het goede in de menschenwereld, hetwelk zijne vruchten moet dragen — zulk een gevoel zal wel altijd gevonden worden bij hen, die hun leven stellen voor het goede, of die met alles, wat zij hebben en zijn, voor de waarheid instaan. Maar zulk een zwevend gevoel verschilt hemelsbreed van eene klare voorstelling omtrent bepaalde bedoelingen, die God door hunnen dood zou willen bereiken, of omtrent bepaalde vruchten, die hun sterven voor de zaak van God zou dragen. Ook Jezus — mensch als al zijne broederen, niets meer — kan derhalve zulk eene klare voorstelling niet hebben gehad. Hierbij komt nog, dat het in zich zelf ondenkbaar is, dat die Jezus, dien wij uit de synoptische Evangeliën hebben leeren kennen, aan zijnen eigenen persoon eene zoo onmetelijke beteekenis zou hebben toegekend, als hij inderdaad gedaan zou hebben, indien hij zijnen eigen dood had opgevat als een zoenoffer voor de zonden der wereld (*sensu dogmatico*). Immers 1°. In Jezus' doorgaande prediking van het koninkrijk Gods treedt zijn persoon geheel op den achtergrond. Men versta dit wel. Deze bescheidenheid vinden wij niet in de apocalyptische redenen van Jezus [1]) en ook niet in al die uitspraken, die een apocalyptisch

---

[1]) *Matth* 24 en 25. *Mark*. 13. *Luk*. 21.

karakter dragen [1]. Maar om deze redenen en uitspraken voor echt te kunnen houden, zou men moeten aannemen, dat Jezus één van tweeën geweest is, òf een bovenmenschelijk wezen — en deze onderstelling bestaat voor ons niet meer — òf een fantast en dweper, een man, niet alleen met eene ziekelijke verbeelding, maar ook met zulk eenen dunk van zich zelven, als wel niemand met gezonde zinnen hebben kan. 2°. Had Jezus zijnen dood werkelijk in zulk een licht beschouwd, dan zou hij vóór zijnen dood niet in zulke zieletoestanden hebben kunnen verkeeren, als waarin hij, volgens deze Evangeliën, werkelijk verkeerd heeft, zieletoestanden, waaraan het schoone verhaal van zijnen strijd in Gethsémané zijnen oorsprong dankt, of waarvan het althans eene aanschouwelijke samenvatting is; want ik houd dit verhaal naar zijn algemeen karakter voor volkomen waar, al meen ik reden te hebben, om de concrete werkelijkheid van dezen zielestrijd van Jezus op één bepaald oogenblik en in dien bepaalden vorm in twijfel te trekken. Eindelijk 3°. het is reeds vaak gezegd, en moet ook hier herhaald worden, dat er in de religieuse voorstellingen van den synoptischen Jezus geene plaats is voor het, aan de priesterlijke voorstellingen der Israëlieten, ontleende offerbegrip. Zijne, aan *Hosea* 6 : 6 ontleende, leuze: „Ik" (nml. God) „ik wil barmhartigheid en geen offer," sluit de idee van eenen God buiten, die door bloedige offers verzoend worden moet. Maar ook alle hoogsten en heerlijksten van Israëls Profeten — en deze naam komt aan Jezus wel bij uitnemendheid toe — hechtten waarlijk aan den offerdienst geene hooge waarde; integendeel, het is merkwaardig, met hoe weinig achting, ik zou bijna zeggen, met hoeveel minachting zij er vaak over spreken.

Het eenige, wat zich met voldoende waarschijnlijkheid van Jezus' eigene denkbeelden over zijnen dood laat zeggen, is dit: Toen de ontvangst, die hij bij de hiërarchie van Israël vond, hem tot klare bewustheid bracht, dat de door hem, door woord en wandel gepredikte beginselen eenen strijd op leven en dood tusschen de Joodsche hiërarchen en hem of zijne volgelingen moesten doen ontbranden (d. i. tegen zijn levenseinde): toen moet hij niet alleen het bijna onvermijdelijke van zijnen dood hebben ingezien, maar

[1]) *Matth.* 10: 23. 13: 47, 51. 16: 27, 28. 19: 28. 24: 27, 37, 39, 44. 25: 13, 31. 26: 64. *Luk.* 12: 8. 17: 22. 18: 8. 21: 36.

zal hij ook in dezen deele zich wel op ééne lijn hebben geplaatst met de Profeten en rechtvaardigen van Israël, die immers ook altijd om gelijke redenen vervolgd en gedood waren.

De formule, dat het bloed van Jezus is „het bloed des Nieu- „wen Verbonds," al geef ik toe, dat zij eene belangrijke waarheid uitdrukt, kan toch, zooals zij luidt, op modern standpunt niet behouden blijven; want zij sluit nog al het een en ander in zich, wat onwaar en onjuist is. *Onwaar* is reeds het praedicaat „nieuw," of althans, daarop laat zich veel afdingen. Het Christendom is geene wezenlijk *nieuwe* godsdienst, en wil dit ook niet zijn. De religieuse grondgedachten van het Christendom zijn inderdaad volstrekt niet *nieuw;* men vindt ze, zij het ook minder consequent en in eene nog minder ontwikkelde gestalte, in de schriften van de uitnemendsten der Israëlietische Profeten; wat meer zegt, de belangrijkste daarvan zijn algemeen menschelijk, en treffen wij overvloedig bij de Wijzen der oudheid aan [1]). Aan het Christendom komt alleen deze groote verdienste toe, dat het deze grondgedachten voor het eerst in allen ernst losgemaakt heeft van het nationaal-Israëlietische particularisme, en ze daardoor tot haar volle recht heeft laten komen, ten gevolge waarvan het christelijk geloof aangaande Gods betrekking tot den mensch inderdaad veel verschilt van de heerschende voorstelling der Joden. *Onjuist* is verder ook de uitdrukking „verbond"; zij rust op de zonderlinge, wat al te naïeve, onderstelling, dat onze betrekking tot God haar oorsprong zou danken aan eene overeenkomst, op eenen gegeven tijd tusschen God en de menschen gesloten, en wel eene zoodanige overeenkomst, die voor wijzigingen en veranderingen

---

1) Belangrijk is in dit opzicht het *Novum Testamentum Graecum*, etc. *opera et studio* Joann. Jac. Wetstenii, die eene rijke verzameling van parallelle gezegden uit de Schriften der Ouden bij de onderscheidene verzen der N. T. Schriften geplaatst heeft tot onderlinge vergelijking. Van de juistheid der hier uitgesproken stelling, kan ieder zich vergewissen, die dergelijke werken raadpleegt als Tob. Pfanneri *Systema theologiae gentilis purioris*, Basil. 1679. Edm. Spiess, *Logos spermaticos. Parallelstellen zum Neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen*, Leipz. 1871. Voorts bijna alle meer uitvoerige Commentaren op het N. T., en dergelijke schriften als M. L. Boutteville, *La morale de l'église et la morale naturelle.* Paris 1866. Wij zeggen met Le docteur Mary (*Le christianisme et le libre examen.* Paris 1864. II. p. 88), zonder eene uitzondering voor het Christendom te maken: „Aucune religion positive ne peut „s'attribuer le privilége d'avoir inventé la morale, ou même d'avoir introduit „dans le monde une seule vertu jusqu' alors ignorée."

vatbaar is; dit ligt niet alleen in het begrip *verbond*, maar ook en nog meer in de tegenstelling der onderscheiden *verbonden* [1]). Maar objectief kan er geen verschil bestaan tusschen de betrekking, waarin God nu en weleer, bij het eene en bij het andere volk, tot de menschen staat; dit verschil behoort tot het hoofdstuk der PHAENOMENOLOGIE VAN DEN RELIGIEUSEN GEEST. Maar zelfs phaenomenologisch heeft het begrip „verbond", toegepast op het Christendom, geen recht van bestaan; want wel konden de Israëlieten, overeenkomstig met hunne voorstellingen omtrent Jehovah als den nationalen God, spreken van een verbond; maar de Godsbewustheid der Christenen is zoodanig, dat zij alle gedachte aan een verbond van God met de menschen buitensluit. Eindelijk, er kan nog veel minder in ernst van „verbondsbloed" gesproken worden; dit begrip is bekrompen priesterlijk-levietisch. Behalve nog, dat de dood van Jezus niet de allerminste analogie heeft met zoodanig verbondsbloed, als waarvan in het Oude Testament gesproken wordt. De eerste eisch, bij verbondsbloed, zal toch wel deze zijn, dat het vergoten wordt met volkomene goedkeuring en toestemming van de twee contracteerende partijen, iets wat natuurlijk van den misdadigen moord, aan Jezus gepleegd, niet gezegd worden kan. Ook laat het zich wel verklaren, hoe de idee van verbondsbloed in de oudheid kon ontstaan; maar er is geene wezenlijke reden te bedenken, waarom verstandige wezens bloedstorting noodig zouden hebben om een verbond met elkander te sluiten. Het ware in deze, overigens verwerpelijke, formule is alleen dit, dat — onverschillig of Jezus dit al of niet geweten heeft — de dood van Jezus één der uitnemendste middelen geweest is, om de christelijke gemeente te stichten, en wel, omdat in dit feit de absolute tegenstelling van de beginselen van Jezus tegenover die van het bestaande Jodendom in het helderste en aanschouwelijkste licht getreden is.

Wil men de oeconomische beteekenis, die aan den dood van Jezus toekomt, goed verstaan, dan moet men zich in den tijd van de stichting en vroegste uitbreiding van de christelijke godsdienst verplaatsen. Want de oeconomische beteekenis van Jezus' dood heeft in de eerste en voornaamste plaats betrekking

[1]) Paulus spreekt, *Rom.* 9: 4, van de διαθῆκαι. Ook *Efes.* 2: 12 wordt van de διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας gewaagd. De Coccejaansche foederaaltheologie rust op de onderstelling van onderscheidene verbonden.

op het historische ontstaan van de christelijke gemeente; zij is alleen in zoover eene blijvende beteekenis, als het latere bestaan dezer gemeente eene voortzetting is van het vroegste, en als doorgaans dezelfde krachten, die noodig waren, om eene gemeenschap, zij het staat, stad of gemeente, te stichten, ook in meerdere of mindere mate noodig blijven, om haar in stand te houden, gelijk reeds Sallustius opgemerkt heeft, „dat staten al„leen door die beginselen in stand gehouden worden, door welke „zij in het begin gegrondvest waren."

Zou de stichting van eenen nieuwen geloofskring, zooals die der christelijke gemeente, op de rechte wijze tot stand komen en van blijvende beteekenis zijn, dan moest daarbij voldaan worden aan twee groote, volstrekt onmisbare voorwaarden.

De *eerste* dezer voorwaarden is de *historische continuïteit*, waarin, voor de algemeene bewustheid, het nieuwe met het vroegere staat. „Een godsdienst moet niet te jong zijn;" heeft Prof. Rauwenhoff [1]) met recht opgemerkt. De macht van oudheid en traditie is in het godsdienstige zoo groot, dat zij voor het gevoel van de geloovigen zelfs aan het verkeerde in eene geloofsovertuiging het karakter van heiligheid kan geven [2]). Men kan nooit eene eigenlijk *nieuwe* godsdienst stichten.

Alle zoogenaamde godsdienststichters waren er dan ook voor zich zelven van overtuigd, dat zij volstrekt geene nieuwigheidzoekers waren, dat zij veeleer de verbasterde godsdienst herstelden in hare oude en reine gestalte [3]). Confucius verklaarde herhaaldelijk, dat hij slechts de oude schriften ophelderde en uitlegde, en dat hij eigenlijk geene nieuwe schriften maakte; dat hij een vast geloof had in de Ouden en hen lief had; dat hij al zijne krachten inspande, om zich die kennis, die de Ouden bezaten, eigen te maken. „Mijne leer," zegt hij, „is die, welke onze voor-

---

[1]) *Katholicisme en Ultramontanisme. Toespraak op den dag der opening van het oecumenisch concilie te Rome*, 1 *Dec*. 1869. Leiden, 1869 Bl. 11.

[2]) G. Theod. Fechner, *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*. Leipz. 1863. S. 57 fg.: „An das, was die Aeltern, die Voraltern, die Urältern geglaubt „haben, wagt sich nicht so leicht der Zweifel. Allmählig verwächst der Glaube „so mit dem ganzen Leben und Wesen des Volkes, dass es sich selbst aufge„ben müsste, um ihn aufzugeben; und fast immer ihn wirklich erst mit seiner „Unterjochung und Vernichtung aufgiebt."

[3]) Verg. *Gedachten over het wezen en de methode van de godsdienstleer*. Stell. 24 en 25, in het *Theol. Tijdschrift*, 1872.

„vaderen geleerd en aan ons overgeleverd hebben. Ik heb er „niets aan toegevoegd, en niets van afgedaan. Ik leer haar in „hare oorspronkelijke reinheid. Zij is onveranderlijk, en de Hemel „zelf is haar stichter. Ik ben als de landman, die het zaad onver-„anderd in de aarde strooit" [1]). Hetzelfde geldt van Zarathustra, die, althans volgens Haug, zelf verklaarde, zich aan te sluiten aan de leer der oude vuurpriesters. Ook bij de Israëlieten gold het, volgens *Job* 15: 17—19, voor de beste aanbeveling eener leer, zoo zij openlijk verkondigd was door de oude leeraars, afkomstig uit dien goeden ouden tijd, toen de zeden nog niet met vreemde inmengselen besmet waren [2]). Ook Mohammed verklaarde herhaaldelijk, dat hij slechts de zuivere godsdienst van Abraham wilde herstellen, en dat hij in geen enkel opzicht een nieuwigheidsprediker was. Het schijnt nu eenmaal onmogelijk te zijn, dat wij, menschen, wanneer wij misschien enkele individuën uitzonderen, in dezen zin breken met ons godsdienstig verleden, dat wij geheel uit ons zelven het initiatief nemen tot eene andere godsdienstige bewustheid. In 't bijzonder gevoelde ieder Israëliet zich in eenen veel te innigen samenhang met Israëls eeuwenoude herinneringen en idealen, om ooit dezen samenhang te kunnen of te willen verbreken, Het aannemen van eene andere, eene nieuwe godsdienst, die iets anders was of wilde zijn dan de onafgebroken voorzetting van de godsdienst der vaderen, dat was eene gedachte, die de Israëliet met verontwaardiging zou hebben verworpen, indien zij al ooit bij hem had kunnen opkomen. Zou er alzoo in Israël eene nieuwe Godsgemeente kunnen ontstaan, dan was dit alleen mogelijk onder deze voorwaarde, dat de stroom van geestelijke levenskrachten, die sedert eeuwen in Israël had gevloeid, tot haar werd overgeleid; dan moest de wijze, waarop de nieuwe Godsgemeente in het leven trad, geen inbreuk maken op de bewustheid der geloovigen, dat zij in onafgebroken historischen samenhang bleven met het oude Profeten-volk. Anders toch zou het vleeschelijke Jodendom, ook voor het gevoel van de geloo-

---

[1]) *Lun-yu.* Boek I Cap. VII. Art. 1 en 19. In G. Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient.* Paris. 1842. 187*b*, 188*b*. Ad. Wuttke, *Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier.* (Zweiter Theil von *Geschichte des Heidenthums,* u. s. w.) Breslau. 1853. S. 11.

[2]) Verg. *Ps.* 139: 24: „Zie of bij mij een weg des afgods is, en leid mij „op den ouden weg", en *Jerem.* 6: 16, waar de profeet vermaant, om „naar de „oude paden te vragen."

vigen zelven, de vertegenwoordiger en drager gebleven zijn van den nooit te verbreken samenhang, waarin ieder Israëliet zich met de Vaderen — met het Godsvolk en zijne geschiedenis — gevoelde en wilde blijven gevoelen; en dan kon het bijna niet uitblijven, of ten laatste zou deze band der geloovigen met het Godsvolk des Ouden Verbonds krachtiger blijken te zijn, dan zelfs de zoo voortreffelijke zedelijke en godsdienstige beginselen, die Jezus had gepredikt. Het Evangelie had alzoo geen ingang kunnen vinden, indien het zich had uitgegeven voor iets geheel nieuws, en niet veeleer voor de rijpe vrucht der eeuwenoude godsdienstige geschiedenis van Israël, voor de ware verwezenlijking van Israëls idealen, die voor het geloof van het volk den vorm droegen van beloften Gods. Voor het geheel nieuwe bestaan in de algemeene bewustheid nooit die aansluitingspunten, die volstrekt noodzakelijk zijn, om het ingang te doen vinden. Men bedriegt zich zeer, als men meent, dat de aanbeveling, die de reinste en beste godsdienstige voorstellingen vinden in hare overeenstemming met de behoeften en inspraken van hart en geweten, op zich zelve reeds voldoende is, om haar in de wereld in te voeren. Zoo groot is bij de menschen, zoo als zij zijn, het geloof aan zich zelven, het vertrouwen op den eigen inwendigen mensch, waarlijk niet, dat zij daarop in de zaak des godsdienstigen geloofs vrijmoedig durven afgaan. Trouwens, de vermaning van den Israëlietischen wijze *Πίστευε τῇ ψυχῇ σου* is gemakkelijker gegeven, dan in toepassing gebracht [1]). Zelfs hij, die de hoogste mate van godsdienstige zelfstandigheid bereikt heeft, kan den steun niet ontberen, dien het algemeene geloof, dat zich in de gemeente of het volk gestalte en leven heeft gegeven, hem aanbiedt. „Een geweten alleen voor „zich, eene moraal alleen voor zich, eene godsdienst alleen voor „zich!.... de natuur dezer dingen laat het privaatbezit daarvan „niet toe;" zegt de geestvolle Joubert [2]). Wij hebben op eene of andere wijze behoefte aan iets, hetwelk voor ons gevoel eene hoogere sanctie geeft aan onze geloofsovertuigingen [3]).

---

[1]) *Jezus Sirach*, 32: 26 (35: 21).

[2]) *Pensées*. Paris. 1864. p. 122.

[3]) Zie *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof*. bl. 163 vgg., en vooral bl. 313 vgg. *Beginselen en leer der oude Doopsgezinden, vergeleken met die der overige Protestanten*, bl. 45 vgg. *Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde*, bl. 152 vgg. 250 vg. J. Fr. Bruch, *Theorie des Bewusstseins*, S. 376 fgg.

De *tweede*, niet minder onmisbare voorwaarde, waaraan voldaan moest worden, zou de stichting van de Christelijke gemeente ooit wezenlijk tot stand komen, staat schijnbaar in onverzoenlijke tegenspraak met de eerste. Deze voorwaarde was: *algeheele en besliste breuk met het bestaande Jodendom.* Zoodanige breuk was volstrekt noodig, omdat de geest, die in dit Jodendom vrij algemeen heerschte, — indien men vleeschelijk-nationale bekrompenheid, gepaard met wettelijkheid, bij gemis van ware zedelijkheid en vroomheid, in 't geheel nog „geest" mag noemen, — deze geest stond lijnrecht tegenover den geest der oude Profeten, met name tegenover dien van de uitnemendsten hunner. De synoptische Jezus noemt de Joden van zijnen tijd vaak met minachting „dit geslacht" [1]), of „het boos (zondig) en overspelig geslacht" [2]), of „het ongeloovig en verkeerd geslacht" [3]), enz. Hunne verkeerdheid raakte de beginselen en was geheel samengegroeid met het hiërarchische organisme des Jodendoms. Daarom kon dit kwaad niet met wortel en tak worden uitgeroeid, indien het hiërarchische organisme zelf niet voor goed verbroken en vernietigd werd. De meest ernstige boeteprediking, als zij dit organisme eerbiedigde en liet bestaan, kon hier weinig baten, omdat alsdan de wortel der verkeerdheid bleef bestaan. Hier was derhalve zulk een strijd op leven en dood onvermijdelijk, die op algeheele breuk met het vleeschelijk Israël uitloopen moest. Welke vruchten zou de schoonste en ernstigste prediking van reine, zedelijke en godsdienstige beginselen door Jezus en zijne Apostelen voor de wereld hebben gedragen, indien de Joden hen ongestoord hunnen gang hadden laten gaan? of ook indien de Evangeliepredikers, wijkende voor den tegenstand der Joden, zich van positieve bestrijding van het Joodsche formalisme hadden onthouden? Volstrekt geene! De eenige Apostel (Paulus), die in dit opzicht met consequentie trad in de voetstappen van den grooten Meester, is daarom ook de tweede stichter van het Christendom geworden; zijn arbeid heeft meer vruchten gedragen dan die van alle overige Apostelen te zamen [4]). Eén van tweeën: òf het nieuwe beginsel moest den ouden, daarmede strijdigen en ook in

---

[1]) *Matth.* 11: 16. 12: 41, 42. *Mark.* 8: 12. *Luk.* 7: 31. 11: 31, 32, 50, 51.
[2]) *Matth.* 12: 39, 45. 16: 4. *Mark.* 8: 38. *Luk.* 11: 29.
[3]) *Matth.* 17: 17. *Mark.* 9: 19. *Luk.* 9: 41. *Hand.* 2: 40. verg. *Phil.* 2: 15.
[4]) *Rom.* 15· 18 vgg. 1 *Cor.* 15: 10. 2 *Cor.* 6: 4 vgg. 11: 23. 12: 11.

zich zelf verwerpelijken vorm vernietigen, zou het ooit zich duurzaam weten te handhaven; òf, zoo de oude vorm bleef bestaan, dan kon het niet uitblijven, of deze moest al spoedig den nieuwen geest bezoedelen en zelfs ten laatste hem geheel uitdrijven [1]. „Men doet geen nieuwen wijn in oude lederzakken; anders zoo „bersten de lederzakken, en de wijn wordt uitgestort, en de „lederzakken verderven; maar men doet nieuwen wijn in nieuwe „lederzakken, en beide te zamen worden behouden" [2].

De eerste voorwaarde (nml. dat het Christendom voor de bewustheid der geloovigen de consequente voortzetting moest wezen van de historische lijn, die van Abraham af tot op Jezus' tijd toe doorloopt) schijnt met de andere (nml. dat het tot eene algeheele breuk van de Christenen met het bestaande Israël moest komen) in onverzoenlijke tegenspraak te wezen. Deze tegenspraak nu heeft hare bevredigende oplossing gevonden in den marteldood van Jezus. In welken zin? In de bekende gelijkenis van den verhuurden wijngaard wordt dit reeds duidelijk uitgesproken: „De Heer van den wijngaard" [symbool van het ware Messiaansche heil, dat bestemd was voor de Godsgemeente] „zal den wijngaard „aan andere landlieden verhuren." — „Daarom zeg ik u, dat „het koninkrijk Gods van u zal weggenomen worden, en een „volk gegeven, dat zijne vruchten voortbrengt." [3] De „zegening „van Abraham," die uit den aard der zaak ontnomen worden moest aan het profetendoodende volk, toen het in Jezus' dood de mate zijner vaderen had vervuld [4], werd nu overgebracht tot degenen, die hem geloovig aannamen; want niet de „vleeschelijke kinderen van Abraham," het „Israël naar het vleesch," maar alleen „diegenen, die uit het geloof van Abraham" waren, dezen zijn de ware „kinderen van Abraham" en „erfgenamen van „de belofte," aan Abraham geschied, en dezen worden nu ook „gezegend met den geloovigen Abraham" [5]. Zoo redeneerde Paulus, en, wat de hoofdzaak betreft, was deze redeneering volkomen juist, al zouden wij datgene, wat zijne bedoeling is, thans

[1] Verg. *De historische beteekenis van Jezus' dood,* enz.. in de *Godgel. Bijdragen* van 1866. bl. 304.

[2] *Matth.* 9: 14 vgg. *Mark.* 2: 18 vgg. *Luk.* 5: 33 vgg.

[3] *Matth.* 21: 33 vgg.

[4] *Matth.* 23: 32.

[5] *Rom* 4: 11, 12. 9: 8, 30—33. 11: 11, 12, 15, 30 vgg. *Gal.* 3: 7, 6, 13, 18, 22—29.

wel niet licht in zulke formules uitdrukken of in zulk eenen vorm kleeden. Voor de bewustheid der oudste Christenen toch was de kruisiging van hunnen Meester daarom eene zoo afschuwelijke misdaad, die de Joden hadden gepleegd, omdat zijn evangelie de ware voortzetting en vervulling was van de wet en de Profeten. Hem te verwerpen, was wezenlijk zelf zich los te scheuren uit het verbond Gods met Israël. De Christenen, die niets meer te doen wilden hebben met het vleeschelijke Israël, stonden daarbij in de vaste overtuiging, dat zij zelven — zij alleen en uitsluitend — waren het Israël Gods, gelijk Paulus ze noemt [1]), de gemeente Gods, staande op den breeden grondslag van Israëls profetische schriften [2]); maar de vijanden van Jezus beschouwden zij als weerspannigen en verharden van hart, die, zonder dit zelven te weten of te willen, door Jezus te dooden, feitelijk hadden gebroken met het profetische verleden van het Godsvolk. Dat was de vaste overtuiging der oudste christelijke gemeente, gelijk immers ook de vierde Evangelist den dood van Jezus bij voorkeur voorstelt als dàt feit, door hetwelk de Godsgemeente gesticht is [3]), of, wat op het zelfde neêrkomt, gelijk hij Jezus voorstelt onder het beeld van het Paaschlam des Nieuwen Verbonds [4]).

Inderdaad, eerst daardoor, dat Jezus, als slachtoffer voor zijne beginselen gevallen is, zijn deze beginselen zelve tot eenen blijvenden zegen voor de wereld geworden. „Indien," zegt de Johanneïsche Christus naar waarheid [5]), „indien het tarwegraan in „de aarde niet valt en sterft, zoo blijft het alleen; maar indien „het sterft, zoo brengt het veel vrucht voort." Onder de nu eens bestaande omstandigheden was de marteldood van Jezus het volstrekt noodzakelijke middel, om zijne kleine gemeente, die toch de kiem was van het nieuwe Godsrijk op aarde, los te maken van de banden, waarmede zij aan het vleeschelijk Israël was vastgehecht, en om haar te bouwen op den grondslag der echt evangelische, door Jezus gepredikte, beginselen, dier beginselen, die wezenlijk waren de vervulling van de wet en de Profeten, wèl te verstaan, naar beider geestelijke bedoeling. Het kruis was

---

1) *Gal.* 6: 16.
2) *Efez.* 2: 19, 20.
3) *Joh.* 12: 32.
4) *Joh.* 19: 36.
5) *Joh.* 12: 24.

alzoo voor dien tijd, en het blijft ook nog voortdurend de besliste veroordeeling van al het niet zuiver geestelijke in de godsdienst, van het gezag, toegekend aan de heilige letter en aan de heilige gewoonte, ook van dat van inzettingen en gebruiken, voor zoover als deze de praetensie maken van iets goddelijks te zijn, of van den waan, dat iets van dit alles tegenover de zedelijke beginselen der godsdienst eenig gewicht in de schaal zou leggen; en zoo is Jezus' dood de grondslag geworden, waarop zijne gemeente gebouwd is, de blijvende banier, onder welke alle ware belijders van zijnen naam zich moeten scharen.

Indien de dood van Jezus eenige beteekenis zal hebben voor onze verlossing hetzij dan van de schuld of van de macht of ook van de gevolgen der zonde, dan kan deze beteekenis natuurlijk nooit eene *individuëel persoonlijke* zijn, maar moet zij opgesloten liggen in hetgeen wij de *oeconomische beteekenis* van dit feit hebben genoemd. Voor mij en u, zooals wij nu zijn en leven, in den kring, waarin wij nu eenmaal geplaatst zijn, en met den bewustheidstoestand, waarin wij dien ten gevolge verkeeren, voor mij en u *persoonlijk* is het uit den aard der zaak volmaakt onverschillig, of Jezus al of niet aan het kruis gestorven is; ja onze zedelijke bewustheid (ook met betrekking tot het gevoel van zonde, schuld, enz.) zou er niet den minsten invloed van ondervinden, indien de historische critiek ons tot de overtuiging moest brengen, dat de geheele geschiedenis van Jezus van Nazareth eene fabel was, ja dat er in 't geheel zulk een persoon niet had bestaan. Eene onmiddellijke en noodwendige beteekenis, die aan een *toevallig* historisch feit — dit toch is en blijft de dood van Jezus, hoe hooge beteekenis hij voor de historie gehad hebbe! — zou toekomen voor het zielenheil van individuën, die zoovele eeuwen na hem leven, dat is eene in het oog springende ongerijmdheid. Zulk eene beteekenis toch zou zich alleen laten denken op de wijze, waarop zij in de satisfactie-theorie voorgesteld wordt; in dat geval zou men aan de begrippen „schuld" en „vergeving" een wezenlijk objectief recht van bestaan moeten toekennen. Maar dat gaat waarlijk niet aan! *Schuld* toch is alleen denkbaar, waar er een contract bestaat, of waar eenige betrekking zich (uit het bepaalde oogpunt van de schuld) als een contract laat voorstellen, terwijl de betrekking van God en

mensch, al wordt zij in de meer of min naïeve schrifttaal wel eens een „verbond" genoemd, onmogelijk iets hoegenaamd met een contract gemeen hebben kan. Ook *vergeving* is een begrip, dat door eene juiste opvatting der zedelijkheid buitengesloten wordt, afgezien hiervan dat het op eene anthropomorphistische, iet-wat al te huiselijke, opvatting van God rust. Uit een zedelijk oogpunt toch komt het niet aan op de daad als zoodanig, maar alleen op den innerlijken zedelijken toestand, waarvan de daad slechts eene openbaring is. Al onze zedelijk goede en kwade daden als zoodanig liggen achter ons; zij zijn voorbijgegaan; en, afgezien van den zedelijken toestand, dien zij veroorzaakt, bevestigd of veranderd hebben, zijn zij iets volkomen onverschilligs [1]). Op dezen zedelijken toestand nu kan het begrip van vergeving niet eens toegepast worden. Alleen feitelijke zedelijke verandering van onzen inwendigen mensch kan dien toestand opheffen [2]).

Wil men nu deze opheffing van den bestaanden zondetoestand door middel van zedelijke verandering voorstellen in den onjuisten vorm van „vergeving", dan is het duidelijk, dat de dood

---

[1]) Of indien zedelijke daden, gelijk de populaire voorstelling is, eene schuld met zich slepen, dan zou toch deze schuld nooit uitgewischt kunnen worden. Want een fait accompli is nooit ongedaan te maken. De dief blijft door de misdaad, die hij eens pleegde, altijd schuldig aan diefstal. Zedelijke schuld kan bovendien nooit afbetaald en vereffend worden, gelijk eene geldschuld.

[2]) Men dwaalt wel zeer, als men meent, dat het in de verzoeningstheorie van Paulus evenzoo, als in die van de Protestantsche orthodoxie, de hoofdvraag wezen zou: „Hoe kan de rechtvaardige God de zonden vergeven?" Alles beweegt zich bij Paulus om deze andere, veel gewichtiger vraag: „Hoe is het „mogelijk, dat de mensch, die verkocht is onder de macht der zonde en des „vleesches, daarvan verlost wordt en deel verkrijgt aan het ware leven?" Wel stelt Paulus den dood en de opstanding van Christus tot middelpunt en hoofdzaak van zijne Christusprediking; maar vruchteloos zoekt men bij hem antwoord op de vraag naar den *rechtstreekschen* samenhang van Jezus' lijden en sterven met de vergeving der zonden van de individuën. „De reden daarvan is zeer „eenvoudig; Paulus weet niets hoegenaamd van zulk eenen *rechtstreekschen* sa„menhang. Waar hij zijne gedachten over dit onderwerp ontwikkelt, daar wijst „hij uitsluitend òf op de opheffing van de wetsbedeeling en de vervanging daar„van door de bedeeling der genade of des geloofs, òf op onzen, mystisch opge„vatten, organischen samenhang met hem, die ook en vooral in dat groote en „beslissende keerpunt zijns levens, waarin hij *der zonde gestorven is, om Gode „te leven*, (*Rom.* 6: 10), ons Hoofd is." *De historische beteekenis van Jezus' dood*, enz. in de *Godgel. Bijdragen* van 1866, en bl. 815.

van Christus alleen door middel van den zedelijken invloed, dien hij op ons oefent, oorzakelijk met de vergeving der zonden kan samenhangen. In dit onderstelde geval laat zich zulk eene zedelijke invloed slechts in dezer voege denken, dat de dood van Christus bij ons eene bepaalde geloofsovertuiging zou werken of bevestigen, en dat hij door middel daarvan zedelijken invloed zou oefenen; deze geloofsovertuiging zou dan natuurlijk de overtuiging moeten zijn omtrent Gods genadige liefde tot ons, gelijk bijv. Paulus verklaart, dat God Christus in zijnen dood voorgesteld heeft als *ἱλαστήριον διὰ πίστεως Rom.* 3: 25. In dat geval zou men de vraag zóó moeten formuleeren: „Bestaat er oorza„kelijke samenhang tusschen het feit van Jezus' dood en die „verandering van onze geloofsovertuiging, ten gevolge waarvan „wij nu in Gods genadige liefde op eene andere wijze dan vroe„ger gelooven? of ook, dan wij daarin zouden gelooven, in„dien dit feit niet geschied ware?" Volstrekt noodzakelijk kan deze samenhang alweder niet zijn, aangezien ja onze Godsbewustheid wel voor een goed deel samenhangt met onze opvatting van den algemeenen gang der zedelijk godsdienstige wereldgeschiedenis, maar niet met eenig bijzonder feit in deze geschiedenis, hoe belangrijk dit overigens ook wezen moge. Zoo blijft er dan alleen dit over, dat de dood van Jezus het middel kan geweest zijn, om het geloof in Gods ontfermende, vaderlijke liefde, ook jegens zondige menschen, hetwelk reeds in Israël bestond, voor zijne eerste belijders los te maken van den samenhang met al die wettelijke en verkeerde begrippen, die in Israël heerschende waren, om alzoo Gods ontfermende, vaderlijke liefde in het ware licht te plaatsen, en het geloof daaraan in gezuiverde gestalte in de algemeene bewustheid in te voeren. Zoo komen wij van zelf weder tot de zoogenaamde *oeconomische* beteekenis van Jezus' dood. Ook ons eigen geloof in Gods ontfermende liefde kan slechts in zoover samenhangen met Jezus' dood, als dit feit één der gewichtigste middelen geweest is, om de oudste gemeente tot dit geloof (in zijne gezuiverde gestalte) te brengen, en als ons eigen geloof in onafgebroken historischen samenhang staat met dat van de oudste gemeente.

Op dit standpunt, nml. dat iedere denkbare beteekenis van Jezus' dood in de zoogenaamde oeconomische begrepen zijn moet, willen wij ons plaatsen bij de vraag: „In hoever de dood

„van Jezus opgevat kan en moet worden als een plaatsbekleedend „lijden?"

Wij beginnen ons onderzoek met het mededeelen van de denkbeelden, die de groote Königsberger Wijsgeer over dit onderwerp uitgesproken heeft in zijn werk over de *Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft*, Stück II, Abschn. I, *c*, tegen het einde [1]).

„Ieder mensch is begonnen met zonde en schuld, onverschillig „wat hem er later toe hebbe bewogen, om goede gezindheden „aan te nemen, en hoe standvastig hij volhard hebbe in eenen „daarmede overeenkomstigen levenswandel. Deze schuld der zonde „ooit uit te wisschen, dat is geheel onmogelijk. Men kan het „toch waarlijk niet aanmerken als eene betaling van de oude „schuld, zoo iemand na zijne bekeering geene nieuwe meer maakt. „Ook een overschot van onverplichte deugden is iets in zich zelf „ondenkbaars: want het is onze plicht, om altijd al dat goede „te doen, hetwelk in ons vermogen is. Evenmin kan, volgens het „recht der rede, deze oorspronkelijke schuld, die aan al het „goede, wat iemand ooit kon doen, vooráfgaat, door een ander „gedelgd worden in onze plaats. Want van zedelijke schuld geldt „niet hetzelfde, als van geldschuld, dat zij voor overdraging „vatbaar zou wezen. Bij geldschuld is het voor den crediteur „onverschillig, of de debiteur zelf betaalt, dan of een ander dit „in zijne plaats doet; zedelijke schuld daarentegen is de aller„persoonlijkste schuld; alleen de strafschuldige kan haar dragen, „niet een onschuldige, ook al wilde deze haar uit grootmoedigheid „in zijne plaats op zich nemen."

„Deze zedelijke schuld nu," zoo redeneert Kant verder, „is „eene oneindig groote; want booze gezindheden en maximes sluiten „eene oneindigheid van wetsovertredingen in zich; naar dezen „maatstaf alzoo zou ieder mensch eene oneindige straf te wachten „hebben en algeheele verstooting uit het rijk van God."

„Deze moeielijkheid laat zich op de volgende wijze oplossen. „De maatstaf, volgens welken de rechterlijke uitspraak van eenen „Hartenkenner gedacht moet worden te geschieden, is de alge-

---

[1]) In de nieuwe uitgave van Hartenstein, *Sämmtliche Werke*, 1868. VI. S. 166 fgg.

„meene gezindheid van den aangeklaagde, en geenszins zijne „bijzondere of concrete handelingen, die van de wet afwijken of „daarmede overeenstemmen. Nu onderstellen wij hier evenwel in „den mensch eene goede gezindheid, die de overhand heeft boven „het vroeger in hem werkende machtige booze beginsel; en zoo „wordt het de vraag, of de toestand, waarin de mensch ten „gevolge van zijne bekeering zich bevindt, opgevat kan worden „als het zedelijke gevolg van zijne vroegere zondige gezindheid, „als straf zijner vroegere zonde, dat is, als eene werking van het „mishagen Gods jegens hem."

Ter beantwoording van deze vraag zoekt Kant in het licht te stellen, dat in den toestand, die door de zedelijke verandering veroorzaakt wordt, zulk een lijden opgesloten ligt, hetwelk de nieuwe, goedgezinde mensch kan en moet aanmerken als vroeger door hem verdiend, of als zulk eene straf, waardoor aan de goddelijke gerechtigheid genoegdoening wordt gegeven.

„De zinsverandering is een uittreden uit het booze en een „intreden in het goede; zij is het afsterven van den ouden mensch, „en het aandoen van den nieuwen; want de bekeerde sterft nu „aan de zonde af, en bij gevolg ook aan alle neigingen, voor „zoo ver als zij tot de zonde verleiden, om der gerechtigheid te „leven. De geestelijke zelfbepaling evenwel, waarvan de zinsver„andering het gevolg is, bestaat geenszins uit twee door eenen „tusschentijd gescheiden handelingen, zij is slechts ééne enkele „handeling; want het verlaten van het booze is slechts mogelijk „door de goede gezindheid, die het intreden in het goede bewerkt, „en omgekeerd. Het goede beginsel schuilt derhalve evenzeer in „de daad van het verlaten of afleggen van de booze gezindheid „als in die van het aannemen van de goede gezindheid, en de „smart, die het afleggen van de booze gezindheid rechtmatig ver„gezelt, ontspringt geheel en al uit het aannemen van de goede. „Het uittreden uit de verdorvene gezindheid en het omhelzen van „de goede, is als zoodanig reeds eene opoffering; want het is „een afsterven van den ouden mensch of eene kruisiging van het „vleesch; dit uittreden is alzoo tevens een intreden in eene lange „reeks van dat lijden des levens, dat de nieuwe mensch in de „gezindheid van den Zoon van God (d. i. alleen ter wille van het „goede) op zich neemt, dat evenwel eigenlijk als straf aan een „ander toekomt, nml. aan den ouden mensch; want deze is, uit „een zedelijk oogpunt, wezenlijk een ander. *Physisch* ja is hij

„dezelfde strafbare mensch; voor een zedelijk gerechtshof, bijgevolg ook door zich zelven, moet hij, ja, als strafwaardig veroordeeld worden; maar *zedelijk* is hij in zijne nieuwe gezindheid „werkelijk een ander; hij is een ander voor eenen goddelijken „Rechter, bij wien de gezindheid de plaats bekleedt van de daad. „Deze gezindheid nu, die de mensch in zich opgenomen heeft, „naar haar ideaal (als die van den Zoon van God) gedacht — „of, als wij haar personifiëeren, de Zoon van God zelf — draagt „voor den zoodanige (of ook voor allen, die aan den zoodanige gelijk „zijn, die praktisch in den Zoon van God gelooven) als Plaatsbe„kleeder de schuld der zonden. Door lijden en sterven voldoet „hij, als Verlosser, aan de hoogste gerechtigheid, en maakt hij, als „Voorspraak, dat zij mogen hopen, gerechtvaardigd voor hunnen „Rechter te verschijnen. In deze voorstelling wordt alleen maar „dàt lijden, hetwelk de nieuwe mensch bij en wegens het afsterven „van den ouden op zich nemen en levenslang verduren moet, „voorgesteld als een door den Repraesentant der nieuwe mensch„heid eens voor al geleden dood."

In hoever wij deze denkkeelden van Kant al of niet overnemen, zal uit het nu volgende blijken.

Het is, naar mijne overtuiging, eene onveranderlijke wet in de zedelijke wereld, dat de inwendige ellende, die de ziel als onvermijdelijk gevolg van den dienst der zonde moet verduren, niet weggenomen worden kan, tenzij dan onder deze voorwaarde, dat de zonde door den schuldige zelven worde afgeboet. Zelfs het geloof aan de volkomene vergeving neemt deze ellende niet weg; het verscherpt veeleer het pijnigend schuldbesef. Althans, dat zijn zeer laaggestemde zielen, die wel vreezen voor de straf, maar geene smart over de zonde zelve gevoelen. Het is toch eene zeer oppervlakkige meening, door het Protestantisme begunstigd, dat de mensch alleen door geloof gerechtvaardigd en daarmede van alle smartgevoel over de zonde verlost, of met zich zelven verzoend, zou kunnen worden; in zeker opzicht staat de Protestantsche leer hier beneden die der Roomsche kerk, als die de waarheid, dat alle zonde, ook al wordt zij vergeven, toch noch afgeboet worden moet, zeker beter gevoeld, alhoewel zeer verkeerd toegepast heeft. Ik denk aan de Roomsche kerkleer omtrent de „satisfactio operis", die op de „contritio cordis" en de „confessio oris" behoort te volgen, als eene „purgatio, qua „eluitur quidquid sordium propter peccati maculam in anima

„resedit," als eene „testificatio quaedam doloris, quam ex peccatis „commissis capimus." Deze kerk onderscheidt in de zonde twee dingen, de „macula animae" en de „plaga;" zij leert, dat de eerste, de „turpitudo", wel door Gods genade weggenomen wordt, maar dat „sanandis peccatorum plagis valde necessariam esse eam „curam, quae in remedio poenitentiae adhibetur. Quemadmodum „enim sanato vulnere cicatrices quaedam remanent, quae et ipsae „curandae sunt, ita in anima, culpâ condonatâ, supersunt reliquiae „purgandae. Idem plane divi Chrysosthomi sententia confirmat, „quum ait: *Non satis est sagittam e corpore extrahi, sed plaga quoque, „a sagittâ inflicta, sananda est; sic etiam in anima post acceptam „peccati veniam poenitentiâ curanda est plaga relicta.*" Hierin dwaalt evenwel de Roomsche kerk, dat zij meer of min willekeurig gekozen boetedoeningen, al kunnen deze in sommige gevallen inderdaad eenig nut hebben, als wezenlijke afboetingen der zonde beschouwt [1]).

Het wezenlijke van de zonde is de verandering, die zij brengt in den toestand van het inwendige bestaan; bijgevolg moet de afboeting der zonde, om tot wezenlijke genezing van de ziekte der ziel te voeren, plaats grijpen in ons eigen zedelijk wézen, moet zij iets inwendigs zijn. Daaruit volgt al terstond, dat de zoogenaamde uitwendige gevolgen der zonde, hetzij men ze al of niet opvatte als straffen of vergeldingen, niets bijdragen tot afboeting van de zonde [2]). Ik zeg *zoogenaamde*; want de uitwendige ellende wordt alleen veroorzaakt door de reactie van de uitwendige wereld (waartoe ook ons eigen lichaam behoort) tegen de storing van hare orde door den zondaar; wanneer wij derhalve de vaste wetten, waaraan deze reactie gehoorzaamt, kennen en eerbiedigen, dan kunnen wij zondigen, zooveel als ons lust, zonder dat wij daarvan eenigerhande uitwendige rampen ondervinden. Uitwendige ellende volgt niet de boosheid, naar de domheid op den voet, ook dan als deze domheid overigens eerlijk en rechtschapen is. Trouwens,

---

[1]) *Catechismus Roman.* Lib. II. Cap. V. Quaest. 60, 62 en 65.

[2]) *De beteekenis van Jezus' dood*, enz. *Godg. Bijdr.*, 1866 bl. 316 vg.: „De „uitwendige gevolgen van de zonde behooren grootendeels tot een ander gebied, „dan tot dat van het persoonlijk-zedelijke leven, en kunnen daarom ook geene „rechtvaardige vergeldingen, laat staan afboetingen der zonde zijn. Eene aequiva„leerende waarde van zonde en van uitwendig lijden is ondenkbaar, omdat er „geene gemeene maat is, om te bepalen, welk een quantum van ellende gelijk „staat met eene bepaalde soort of mate van zonde."

dit op zich zelf maakt den zondaar niet beter, dat hij de smartelijke gevolgen van zijn kwaad verduurt; menigmaal wordt hij daardoor nog erger. Maar ook de inwendige gevolgen van de zonde dragen op zich zelve even weinig, als de uitwendige, iets bij tot hare afboeting of tot genezing van de kranke ziel. Behalve toch dat vaak de eene zonde de andere baart — want de zonde maakt het zedelijk bestaan zelf gevoelloozer en verdorvener —, zoo kunnen uit den aard der zaak gewetenswroegingen niets bijdragen tot genezing der ziel, tenzij alleen voor zoover als zij ons op onzen treurigen zieletoestand opmerkzaam maken.

De eenig mogelijke afboeting van de zonde, die de door haar veroorzaakte innerlijke ellende wegnemen, en ons ook *κατὰ συνείδησιν* [1]) van de zonde verlossen kan, is deze, dat onze inwendige mensch, naar bewustheid en wil, zich straffend (negeerend) tegenover ons zelven, tegenover ons vroeger zondig bestaan, plaatst. Bij *gewetenswroegingen*, zonder iets meer, stelt zich alleen maar onze algemeene zedelijke bewustheid tegenover ons zelven; maar deze zedelijke bewustheid is dan nog niet vereenzelvigd met ons willend Ik. Bij ware *poenitentie* daarentegen is datgene, wat het zondige Ik bestraft, niet alleen onze algemeene zedelijke bewustheid, maar ook geheel ons Ik, vooral ons willend wezen; dan is alzoo het bestraffende Ik hetzelfde als het straflijdende Ik. Met andere woorden: het geheele denkende en willende Ik in zijnen tegenwoordigen toestand verfoeit en negeert dan het geheele denkende en willende Ik, zooals het vroeger was, met insluiting van alles, wat er van dat vroegere verkeerde nog altijd in ons voortwerken blijft. Zulk eene poenitentie is derhalve eene principiëele zinsverandering, eene omwenteling van het inwendig bestaan.

Zulk eene principiëele zinsverandering is onmiddellijk en terstond niet veel anders of meer dan eene verandering van beginsel; ook de meest oprechte bekeerde heeft nog niet terstond het vermogen, om de door het vroegere zondige leven veroorzaakte verkeerde hebbelijkheid uit te roeien; hij kan alleen door langdurig voortgezetten strijd tegen de zonde dit doel bereiken. In den mensch, die zich wezenlijk bekeerd heeft, staan alzoo deze twee dingen lijnrecht tegenover elkander: het nieuwe beginsel des levens en de oude hebbelijkheid, de nieuwe mensch en

[1]) *Hebr.* 9: 9.

de oude mensch, of gelijk men dit ook wel symbolisch uitdrukt, Christus en de oude Adam. Deze strijd sluit een lijden in zich, en als deze strijd ernstig genoeg en met volharding wordt gestreden, dan is het verdragen van het daaruit voortvloeiende lijden inderdaad een middel, waardoor men de zonde afboet. Daartoe moet het bedoelde lijden dit karakter dragen, dat het gewillig en standvastig wordt verduurd, omdat het zoo de waarheid en de kracht van het nieuwe levensbeginsel openbaart en bevestigt. Met andere woorden: het moet zulk een lijden zijn, hetwelk wij alleen daarom hebben te verduren, omdat wij met onze vroegere zonden hebben gebroken, maar dat terstond wegvalt of minder wordt, zoodra als wij ons op nieuw aan den dienst der vroegere zonden in de armen werpen; het moet zulk een lijden zijn, hetwelk de nieuwe mensch gewillig op zich neemt [1]), of dat hij althans zich ter wille van zijn nieuw levensbeginsel welgevallen laat, en dat hem tegelijk alleen ten gevolge van zijnen vroegeren zondigen toestand overkomt. Dit zondeafboetend lijden moet alzoo de volgende twee kenmerken dragen, 1°. dat het verduren daarvan de eigene wilsdaad is van den zondaar, en 2°. dat het een natuurlijk en noodzakelijk gevolg is van het afsterven dier zonde, die er door afgeboet worden zal. Eerst dan toch openbaart dit lijden de kracht en waarheid van het nieuwe beginsel, aangezien de lijdende dan toont, liever dit lijden te willen verduren, dan gemeenschap met de zonde te hebben. Willekeurige zelfkastijdingen dragen alleen het eerste kenmerk. Al zijn zij in sommige gevallen niet geheel nutteloos, zoo kunnen zij toch de wezenlijke, inwendig voltrokken breuk met die bepaalde zonde, ter afboeting waarvan men ze op zich neemt, niet of althans slechts zeer gebrekkig bewijzen. Wat ik bedoel laat zich wellicht het best door een voorbeeld ophelderen. Denken wij ons de zonde van den laster. Wordt een lasteraar door anderen ontmaskerd en te schande gemaakt, dan draagt hij in deze schande de welverdiende en zeer pijnlijke straf van den laster. Maar zulk een lijden ten gevolge van de zonde maakt hem innerlijk volstrekt niet beter; want hij draagt deze straf niet door of ook met zijnen eigenen

[1]) De vroomste en diepstgevoelende boetedoeners in de oude christelijke kerk gingen veeleer uit van dit op zich zelf ware en juiste besef, dan van de zucht, om door boetewerken de schuld goed te maken en de genade te verdienen, een dwaalbegrip, dat, reeds aan het oude Israël niet vreemd, ook bij de latere christenen hoe langer zoo meer ingeslopen is. Verg. *Dan.* 4: 27. *Spreuk.* 16: 6.

wil; hij heeft alzoo nog geenszins partij gekozen tegen zich zelven. Wordt hij evenwel niet ontmaskerd, maar maakt een gevoel van berouw over zijne misdaad zich van hem meester, en zoekt hij nu dit kwaad op eene of andere wijze goed te maken door offers, die hij brengt ten nutte van het slachtoffer van zijnen laster; of legt hij, uit vrees voor goddelijke straf, zich zelven allerlei boetewerken op, dan draagt hij dit lijden of brengt hij deze offers wel met zijnen wil, maar hij boet daardoor toch het kwaad niet af, omdat dit lijden, die offers, niet voortkomen uit zijn afsterven zelf van de zonde. Eerst dan als hij, in waar gevoel van berouw, zelf vrijwillig bekent, dat hij gelasterd heeft, en hij alzoo gewillig is, om de uit deze bekentenis voortvloeiende schande en schade te verduren, eerst dan boet hij daardoor wezenlijk zijnen laster af, en komt hij tot innerlijken vrede [1]).

Zoo draagt, om zoo te spreken, de rechtvaardige (want zoo kan men den bekeerde, voor zoover als hij dit wezenlijk is, of den nieuwen mensch, noemen) de straf der zonden van den onrechtvaardige, eene straf, die doorgaans in juiste evenredigheid staat met den zedelijken toestand vóór, en den ernst van de bekeering. Wat evenwel *straf* is uit het oogpunt van de zonde, dat is voor den bekeerde nauwelijks meer straf te noemen. Ook de bekeerde zelf vat het niet als *straf* op, al erkent hij den samenhang van zijn lijden met zijnen vroegeren toestand, waarvan al de verkeerdheid juist in dit lijden uitkomt. „Kan," zegt Kant hierover met recht, „kan de bekeerde zich aan de eene zijde „gerechtvaardigd achten, en tegelijk aan den anderen kant het „lijden, dat hem treft op den weg der toenemende volmaking, op„vatten als straf, wat in zich sluiten zou, dat hij ook nu nog „strafbaar is, of eene Gode mishagende gezindheid heeft? Ja, maar „slechts in de hoedanigheid van den mensch, dien hij gedurig „meer uitdoet. Wat hij in de hoedanigheid van den ouden mensch „als straf had verdiend — en dat zijn al de rampen, al het lij-

[1]) Verg. *De beteekenis van Jezus' dood* enz. in de *Godg. Bijdr.* van 1866 bl. 819: „Als een misdadiger, van zijne misdaad overtuigd, de hem opgelegde straf „ondergaat, dan blijft hij even misdadig als hij was. Maar heeft hij, door zijn „geweten gedrongen, zich uit eigen beweging in de handen zijn rechters ge„steld, en is hij, in het besef van zijne schuld, volkomen gewillig, om de ver„diende straf te dragen, dan geeft deze daad, als zijnde een feitelijk zich negatief „stellen tegenover zijn eigen verleden, hem eene zekere mate van verzoening „met zich zelven."

„den des levens — dat neemt hij in de hoedanigheid van den „nieuwen mensch, alleen ter wille van het goede, met vreugde „op zich. Bijgevolg wordt dit lijden hem niet als straf toegere-„kend, voor zoover als hij de nieuwe mensch is. Maar de uit-„drukking bedoelt ook slechts dit: Alle rampen en alle lijden, „die hem treffen, — wél te verstaan, al dat lijden, hetwelk de oude „mensch zich als straf zou hebben moeten toerekenen, en het-„welk hij zich ook in zoover als straf toerekent, als hij den „ouden mensch afsterft, — neemt hij in de hoedanigheid van den „nieuwen mensch gewillig op zich, als zoovele middelen tot be-„proeving en tot oefening van zijne gezindheid ten goede."

Aangezien nu die afboeting van de zonde, die hare inwendige ellende wegnemen kan, door den bekeerde zelven moet geschieden, en zij onmogelijk door iemand anders in zijne plaats geschieden kan: zoo is het de vraag, welke beteekenis aan het lijden en sterven van Jezus in dezen samenhang kan toekomen?

Slechts in tweederlei zin kan aan een historisch feit eene blijvende beteekenis toekomen; het kan namelijk zoodanige beteekenis hebben 1°. ten gevolge van zijn *repraesentatief karakter*, maar ook 2°. ten gevolge van de *feitelijke verandering, die het in historische toestanden gebracht heeft.* Bij martelaren voor het ware, schoone en goede staat doorgaans het repraesentatieve karakter op den voorgrond, al komt bij sommigen hunner ook de invloed in aanmerking, dien zij op de geschiedenis hebben geoefend. Het eene zoowel als het andere geldt in de hoogste mate van Jezus; daarom komt aan Jezus' dood voor 't minst eene drievoudige beteekenis voor onze verzoening met ons zelven toe:

I. De dood van Jezus heeft de strekking, om ons tot klare bewustheid te brengen van die waarheden, welker juiste kennis de onmisbare voorwaarde is, om tot verzoening met ons zelven te kunnen komen.

II. De dood van Jezus steunt ons krachtig bij ons streven om dat lijden, waardoor wij onze zonden afboeten, op de rechte wijze te dragen. En

III. De dood van Jezus verlost ons voor een goed deel van de smartelijke gevolgen, die de zonde anders voor ons hebben zou, als wij met ons zondig verleden willen breken.

I. De geschiedenis zelve getuigt, dat het feit van den martel-

dood van Jezus zijne volgelingen tot eene zoo klare bewustheid en tot een zoo diep besef van de volstrekte tegenstelling van licht en duisternis, van geest en vleesch, van God en wereld (in den zedelijken zin) gebracht heeft, als evenmin in Israël vóór dit feit, als ergens buiten den kring der gemeente gevonden wordt — eene bewustheid, die zich uitspreekt in het aan Jezus in den mond gelegde woord: „Moest de Christus niet deze dingen lij-„den, en alzoo in zijne heerlijkheid ingaan?" [1]) of ook in dat van Paulus en Barnabas, „dat wij door vele verdrukkingen moe-„ten ingaan in het koninkrijk Gods [2])." Het kruis van Jezus is de aanschouwelijke prediking en verzegeling van zijne leer omtrent de volstrekte noodzakelijkheid van zelfverloochening, kruisiging des vleesches, het verliezen van zijne ziel of van zijn leven, het dragen van het kruis, enz. [3]); het predikt aan zijne gemeente op indrukwekkende wijze de groote waarheid, dat aan het dooden van de macht der zonde *in ons zelven* en het zich losrukken uit den samenhang met de zonde *in de wereld buiten ons* onafscheidelijk lijden, vaak zeer zwaar lijden, verbonden is, een lijden, hetwelk alzoo zijnen grond vindt in het vleeschelijke en wereldsche bestaan van onszelven vóór onze bekeering. Is nu een helder inzicht in de groote waarheid, dat alleen de kruisweg ten hemel leidt, of dat zelfvernedering de ware weg tot verhooging, levensverlies die tot levensgewin is, de eerste en onmisbare voorwaarde, om tot wezenlijke en blijvende verzoening met ons zelven te komen, dan is het duidelijk, hoeveel wij te danken hebben aan dat feit, waarin deze waarheid op zoo indrukwekkende en aanschouwelijke wijze gepredikt, en waardoor, meer dan door iets anders, het mysterie der smart geopenbaard wordt [4]). Wij beweren natuurlijk niet, in tegen-

---

[1]) *Luk.* 24: 26.

[2]) *Hand.* 14: 22.

[3]) *Matth.* 10: 37—39. 16: 24—26. *Mark.* 8: 34—37. *Luk.* 9: 23—25. 14: 26, 27, 33. 17: 33. *Joh.* 12: 25.

[4]) „Eéne zaak," zoo schreef ik elders, „ééne zaak leert de geschiedenis zelve, „nml. dat het niet alleen de afgetrokken leerstellige begrippen, noch ook de „schoonste zedespreuken geweest zijn, maar dat het vooral de aanschouwelijke „verkondiging van Jezus in Gethsémane, Jezus met de doornenkroon, Jezus „aan het kruis, geweest is, die de meeste zielen voor zijn evangelie heeft ge-„wonnen. Waaraan dankt de prediking van kruis en doornenkroon dit haar „wondervol vermogen? Vindt deze vraag hare volledige beantwoording, als wij „alleen gewagen van de bewonderenswaardige geloofskracht van den kruislijder?

spraak met hetgeen wij vroeger uitdrukkelijk hebben verklaard, dat de bewustheid van deze waarheden en van hare beteekenis niet bij ons zou hebben kunnen ontstaan zonder het feit van Jezus' dood — eene dergelijke noodwendigheid kan nooit eenig concreet feit bezitten; — maar wel maken wij hierop opmerkzaam, dat nergens buiten de Christelijke wereld zulk een klaar besef van de noodzakelijkheid des lijdens (in den zoo even genoemden samenhang) gevonden wordt, gelijk dan ook nergens elders de eisch gesteld wordt van zulk eene principiëele bekeering, van een algeheel afleggen van den ouden mensch en een algeheel verloochenen van de wereld en het vleesch of van alle begeerlijkheden en lusten der zinnelijkheid. Het is daarom niet zonder gewichtige reden, dat juist het teeken des kruises het symbool van de christelijke godsdienst is geworden. Alleen „per „poenitentiam Christo assimilamur," zegt de *Catechismus Romanus* (Lib. II. Cap. 5. Quaest. 64).

Tegen deze voorstelling schijnt zich evenwel ééne zeer gewichtige bedenking te verheffen. Hoe kan het lijden en sterven van Jezus eene aanschouwelijke prediking zijn van de groote waarheid, dat de wezenlijke verzoening met ons zelven of de ware bekeering, waaruit deze verzoening terstond voortvloeit, bij ons niet tot stand kan komen, indien wij niet gewillig het lijden verduren of op ons nemen, hetwelk aan het afleggen van den ouden mensch met zijne begeerlijkheden verbonden is? Er kan immers bij Jezus zelven geen sprake zijn van de tegenstelling van den ouden en den nieuwen mensch, en derhalve ook niet van bekeering of van het lijden, dat aan de aflegging van den ouden mensch verbonden is! Ik wil deze bedenking niet wegnemen door de opmerking, dat op het moderne standpunt deze considerans wegvalt, aangezien wij in Jezus niets anders kunnen en mogen zien dan een wezen van gelijke bewe-

„of van de volle verzekerdheid der hoop en de volmaakte liefde, die het kruis „ons in Jezus doet aanschouwen? of als wij den Christus aan het kruis de „zichtbare prediking van het ontfermend vaderhart Gods jegens den boetvaardige „noemen? Dat zijn echter groote dingen! Toch ligt, naar ik meen, de wonder„volle kracht der lijdensprediking evenzeer en misschien zelfs wel het meest „hierin, dat het kruis van Jezus ook is de *verheerlijking van de menschelijke „smart*..... Wat toch is het mysterie der christelijke vroomheid? 't Is het „mysterie der menschelijke smart!..... Nu Jezus zelf de man der smarten is „geworden, nu komt zijn lijden tot de lijdenden als de aanschouwelijke prediking „van het woord: Zalig de treurenden!"

ging als wij, ook in zedelijken zin aan ons gelijk, zij het dan ook een der voortreffelijksten onzer. „Het wijsgeerige begrip van „volstrekte zondeloosheid of zedelijke volmaaktheid wordt eene „ongerijmdheid, als men het toepast op historische personen," [1]) ook Jezus niet uitgezonderd. Deze vóór meer dan elf jaren door mij uitgesproken overtuiging is nog altijd de mijne gebleven, en met volle instemming herhaal ik het toen geschrevene, „dat ook „Jezus in zijne godsdienstige ontwikkeling eene periode door„leefd heeft, waarin hij zelf behoorde tot die armen van geest, „die treurenden, vermoeiden en belasten, die later vooral de „voorwerpen zijner werkzaamheid waren;" — en dat „de aard „en de energie van zijne verlossende werkzaamheid terugwijst „op het feit, dat hij zelf die geestelijke nooden, waaruit hij an„deren wilde verlossen, bij ervaring kende en daarvan volkomene „verlossing had gevonden;" — dat ook Jezus „zelf de volko„mene genezing gevonden had van al die geestelijke krankhe„den, van welke hij anderen wilde genezen." Hoe waar dit zijn moge, de lijdensdood van Jezus hangt toch in geen geval samen met misslagen, door Jezus zelven begaan, en kan derhalve voor hem ook niet wel de beteekenis van eene persoonlijke afboeting daarvan gehad hebben. Men komt tot de ware oplossing van de genoemde bedenking, als men zich herinnert, dat de schuld, die op eenig menschelijk individu rust, altijd een *tweeledig* karakter draagt. Voor het *eene* gedeelte toch is zij, of althans kan zij zijn, louter *individuëel persoonlijke* schuld; maar voor een *ander* gedeelte is zij altijd *solidaire* of *gemeenschappelijke* schuld van de gemeenschap, waartoe de schuldige behoort, en derhalve van ieder individu die tot deze gemeenschap behoort. Dat toch de *gemeenschappelijke* schuld wezenlijk ook eene *persoonlijke* schuld is, die ieder individu zich toerekenen moet, dit wordt door ons te levendiger gevoeld en te uitdrukkelijker erkend, naarmate wij zelven hooger staan en ons dien ten gevolge klaarder bewust zijn van onze organische eenheid, ook in zedelijk opzicht, met het volk, waartoe wij behooren, en ten slotte zelfs met de geheele menschenwereld. Er is niemand, die zich niet verblijdt in den roem zijner vaderen, alsof deze tevens een zekere roem ware voor hem zelven; evenzoo ook is hunne schande onze

[1]) *De ontwikkeling van de zedelijke idee in de geschiedenis*, enz. Amst. 1862. blz. 217.

[2]) A. w., bl. 285 vg.

schande. Het laat zich uit de geschiedenis aantoonen, dat de edelsten en zedelijk reinsten en besten zich altijd de zonde van hun volk het meest toerekenden en zich daarover het diepst verootmoedigden, ook al kon hun geweten hen persoonlijk van deelgenootschap aan deze zonden volkomen vrijspreken [1]). En inderdaad rusten de zonden van het volk als een schuld op ieder individu, die tot dit volk behoort, zoolang als hij zich niet beslist en openlijk losrukt uit den zedelijken samenhang met zijn volk, en ten slotte uit dien met de geheele menschenwereld. Maar zulk een zich losrukken van de menschenwereld zelf zou eene nog grootere schuld op hem laden, gesteld zelfs dat het hem zedelijk niet onmogelijk ware, dit te doen; want zij, die zedelijk het hoogst staan, hebben hunne medemenschen met al hunne gebreken het meest lief.

Tot de zoodanigen behoorde Jezus. Hun blijft niets anders over, dat het energieke streven, om den treurigen toestand der zonde van hun volk of van de menschenwereld weg te nemen en de kwalen der maatschappij te genezen. Dit is evenwel alleen mogelijk onder voorwaarde, dat de menschheid breke met haar zondig verleden, om zich als 't ware op nieuw te construëeren of zich geheel te reorganiseeren. Het bedoelde streven is derhalve uit zijnen aard gericht tegen alle belangen, die samengeweven zijn met den zondigen toestand der geheele maatschappelijke organisatie. Behoeft het wel opgemerkt te worden, dat zulk een streven voor hen, die er zich aan wijden, altijd eene hooge mate van zielelijden met zich sleept, maar meestal ook eene hooge mate van zinnelijk lijden, met name van dat zinnelijke lijden, dat veroorzaakt wordt door den tegenstand, dien de zondige maatschappij tegenover dat streven stelt, een lijden, dat altijd bestaat in smaadheid, vervolging en verdrukking, en dat zelfs op den marteldood uitloopen kan? Op deze wijze kan zelfs de volmaakte mensch de schuld der zonde dragen, die als lid van het volk of van de gemeenschap, waartoe hij behoort, op hem rust, en die inderdaad zijne eigene schuld is..

II. Gelijk het kruis van Jezus ons predikt, dat het gewillig verduren van lijden noodzakelijk is, om de zonde af te boeten en te overwinnen, zoo steunt het ons ook krachtig bij ons stre-

---

[1]) *Dan.* 9: 4. vgg. *Ezra* 9: 6 vgg. *Nehem.* 1: 6 vgg.

ven, om dit lijden op de rechte wijze te dragen, en zoo werkt het mede tot onze heiliging. Natuurlijk denken wij er niet aan om te beweren, dat de dood van Jezus voor dit doel volstrekt onontbeerlijk geweest zou zijn. Bij repraesentatieve feiten kan van volstekte noodzakelijkheid geen sprake zijn, omdat immers de gedachte of het beginsel, dat zij vertegenwoordigen, niet met deze feiten kan staan of vallen. Kant beweert, dat het besef van onzen verheven zedelijken aanleg ons in staat stelt om al die offers te brengen, die de plicht ons oplegt of van ons vordert. „Er is," zegt hij, „in onze ziel één ding, dat wij slechts „op de rechte wijze behoeven gade te slaan, om het zonder op„houden met de hoogste bewondering aan te staren, en waarvan „de bewondering, als zij de ware is, zielverheffend werkt, name„lijk onze oorspronkelijke zedelijke aanleg, Wat, zoo kan men „zichzelven vragen, is datgene in ons, door hetwelk wij, in het „het gevoel van eenen oorspronkelijken aanleg, ons boven al die „vele behoeften, door welke wij voortdurend van de natuur „afhangen, zoo ver weten te verheffen, dat wij ze allen te zamen „voor niets rekenen? ja, dat wij ons zelven des levens onwaardig „keuren, wanneer wij de bevrediging van deze behoeften, die „toch alleen het leven wenschenswaardig kan maken, zoo naja„gen, dat wij in tegenspraak handelen met eene wet onzer rede, „die ons machtig gebiedt, zonder ons iets te beloven, of ons met „iets te bedreigen? Ieder mensch, ook hij, die slechts met zeer „gewone gaven toegerust is, moet, als hij kennis verkregen heeft „van de heiligheid, die aan de idee van den plicht toekomt, het ge„wicht van deze vraag gevoelen, ook al verheft hij zich niet tot „die hoogte, dat hij onderzoek doet naar het begrip der vrij„heid, dat uit deze wet onmiddellijk volgt. En zelfs het onbe„grijpelijke van dezen aanleg, die op eene goddelijke afkomst „wijst, moet het gemoed van geestdrift doen ontgloeien en ons „kracht geven om die opofferingen te brengen, die de achting „voor den plicht oplegt." Inderdaad, het levendig besef van onze goddelijke natuur, die dat van de oneindige waarde van het geestelijke of zedelijke leven in zich sluit, is de groote kracht, die ons in staat stelt tot den ernstigen strijd des levens, gelijk Paulus leert, bijv. *Rom.* 7 en 8; maar eerst dan is het zulk eene kracht, als het de gestalte aanneemt van geloof aan onze eeuwige bestemming, en dit geloof kan slechts tot de vereischte vastheid komen, als het tot geloof van velen, tot eene objectieve macht in

de zedelijke wereld is geworden, gelijk wij vroeger reeds hebben opgemerkt. Daartoe nu heeft de dood van Jezus krachtig medegewerkt; want nooit had Jezus krachtiger en indrukwekkender kunnen uitspreken, wat zijne innigste overtuiging was, dat namelijk het ware leven door den dood niet vernietigd worden kan, dat integendeel levensopoffering ter wille van het goede het ware levensgewin is. Daardoor alzoo, dat Jezus het kruis verdragen en de schande veracht heeft, is hij de *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* geworden [1]). De rijkdom en heerlijkheid van het geestelijke leven, die Jezus, vooral ook door zijn lijden en sterven, aan zijne discipelen geopenbaard heeft, maakten het hun volstrekt onmogelijk, om in ernst aan te nemen, dat zijn smadelijke dood het einde van zijn heerlijk leven zou zijn; zij brachten hen veeleer, gelijk de geschiedenis getuigt, tot de gewisse overtuiging omtrent de verheerlijking van hunnen Meester in den hemel.

III. Door de feitelijke verandering, die de dood van Jezus in de historische toestanden gebracht heeft, heeft dit feit ons, althans voor een goed deel, verlost van de smartelijke gevolgen, die de zonde uit haren aard juist dan voor ons heeft, als wij in ernst willen breken met ons zondig verleden.

Zulk eene ware bekeering, die ons innerlijk of *κατὰ συνείδησιν* verlost, ook van het smartelijk schuldbesef, is alleen daar, waar de bekeerde in allen ernst bereidwillig is, om al dat lijden en die smarten te dragen, die juist na en ten gevolge van de bekeering uit het vroegere leven voortvloeien. Maar dat is veel gemakkelijker gezegd, en zelfs oprecht en eerlijk voorgenomen, dan gedaan! Er is een ongewone beslistheid en kracht van wil noodig, om in deze bereidwilligheid te volharden, wanneer dat lijden en die smarten, die somtijds de teederste snaren van ons gevoelsleven in pijnlijke beweging brengen, in de werkelijkheid op ons aandringen. Hooge mate van bewondering en eerbied komt reeds toe aan den man, van wien Horatius (Carm. III. 3) zegt:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, neque Auster,

---

[1]) *Hebr.* 2: 10 vgg.

Dux inquieti turbidus Adriae,
Nec fulminantis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

Maar deze moed en volharding zijn nog niet te vergelijken met de geestkracht, die ons noodig is, als wij willen breken met ons verleden, met dat alles, waaraan al de draden van ons bestaan en ons leven, ook de teederste aandoeningen onzer harten, ons vastgeketend houden. „Indien iemand tot mij komt," zegt Jezus bij Lukas (14: 26 vgg.), „en niet haat zijnen vader „en moeder en vrouw en kinderen en broeders en zusters, ja ook „zijn eigen leven, die kan mijn discipel niet zijn..... Ieder uwer, „die niet alles verlaat, wat hij bezit, kan mijn discipel niet zijn." Zoo wordt het in „den zegen van Mozes, den man Gods" in de Levieten zeer geprezen, dat zij zich door geene uitwendige belangen, ook niet door de teederste levensbetrekkingen, lieten aftrekken van hun heilig beroep, waaraan zij integendeel onverdeeld zich wijdden, en hetwelk hun meer ter harte ging, dan vader en moeder, broeders en zonen, dan de vrouw van hunnen schoot, of de vriend, die als hunne ziel is [1]). Niemand kan in allen ernst breken met zijn zondig verleden, of dit zondig verleden plaatst zich als eene vijandige macht dreigend tegenover hem, en zoo wordt de trouw aan zijne nieuwe beginselen bij hem op proeven gesteld, die voor gewone krachten inderdaad veel te zwaar zijn [2]). Martelaars voor hunne beginselen — wèl te verstaan, als wij afzien van die dwepers, die geloofden, dat zij hun bloed voor eeuwige paradijsvreugde in ruil gaven, en ook hen niet medereken, wier martelaarsmoed steun vond in die fierheid, waarin een goed stuk „wereld" schuilt — men vindt er misschien nauwelijks één in eene eeuw; zulke martelaars, bedoel ik, als waarvan Plato in zijnen *Staat* (II. 5 p. 361, 362) gewaagt, die hoewel wezenlijk volkomen rechtvaardig, maar in de algemeene schatting met den schijn der slechtheid beladen, door de menschen gegeeseld, gefolterd, gebonden werden, wien de oogen werden uitgebrand, om na al deze mishandelingen aan het kruis te worden genageld,

---

[1]) *Deut.* 33: 9. 18: 6 vgg.

[2]) Uitvoeriger heb ik de macht der wereld, die zich tegen den bekeerde aankant, geteekend in *De beteekenis van Jezus' dood*, enz. in de *Godgel. Bijdrag.* van 1866. bl. 321 vgg.

Dit toch staat hun te wachten, als de vijandige macht, die zich tegenover hen stelt, het godsdienstig en sociëel organisme zelf is, tot hetwelk ook zij zelven tot dusver behoorden, met hetwelk zij samengeweven zijn met al de draden van hunne uitwendige belangen en van hun gevoeleⁿd wezen. Hij, die dezen samenhang poogt te verbreken, dat is, die niet alleen zelf voor zijn eigen persoon zich daaruit losrukt, maar ook als bestrijder van deze godsdienstige (kerkelijke) en sociëele orde optreedt, en haar omver zoekt te werpen, hij maakt zich de geheele wereld tot vijand, omdat allen in en door dit zijn pogen hunne belangen bedreigd achten, en het kan niet uitblijven, of allen zinnen nu ook op zijn verderf. Inderdaad, wie onder zulke omstandigheden niet alleen zelf zich onbesmet wil bewaren van de wereld, tot welke ook hij zelf weleer behoorde, maar ook arbeiden, om haar (de wereld) zelve van gedaante te doen veranderen, hij moet ieder oogenblik bereidwillig zijn en zich sterk gevoelen, om al die wenschen en neigingen, die op zijn zinnelijk levensgeluk betrekking hebben, ten offer te brengen [1]).

Het springt in het oog, dat er voor dit doel zulke offers, die voor gewone menschelijke krachten veel te zwaar zijn, niet meer worden geëischt, zoodra als er nevens de macht der zondige wereld, die zich tegenover den bekeerde stelt, eene andere, even groote macht bestaat, bij welke de bekeerde steun zoeken en vinden kan. Zulk eene macht nu is inderdaad de gemeente, die Jezus gesticht heeft, *ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* [2]); want, dat de stichting der gemeente innig samenhangt met den marteldood dien Jezus voor zijne beginselen gestorven is, hebben

---

[1]) Verg. Jul. Müller. *Die christl. Lehre von der Sünde.* Bresl., 1844. II. S. 359: „Wen hätte eine einigermassen aufmerksame Betrachtung der Geschichte „aller Zeiten, auch der neuesten, nicht gelehrt, dass jede wahrhaft grosse Idee, „jedes heiliges Streben sich auf die entschiedne Abneigung und den plumpen „Widerstand der grossen Menge gefasst machen oder, wenn es dieselbe ergreifen „soll, sich gefallen lassen muss, von ihr schmählich gemissdeutet und entwürdiget „zu werden? Das ist der tragische Charakter der Geschichte, den auch die Natur „abspiegelt, dass alles wahrhaft Schöne und Herrliche nur für vorüberfliegende „Momente da ist, während das Hässliche und Gemeine die zäheste Existenz „hat. Darum muss, wer sich unbefleckt von dem Schmuz der Lüge und des „niedern Treibens in dieser Welt erhalten will, jeden Augenblick bereit sein „mit allen seinen Wünschen, Zwecken, Hoffnungen in der Sphäre des irdischen „Lebens zu brechen, sich selbst Preis zu geben." u. s. w.

[2]) *Hand.* 20: 28.

wij reeds vroeger in het licht gesteld. Wel beantwoordt de werkelijk bestaande gemeente nog zeer weinig aan hetgeen zij behoort te wezen; maar bij haar zijn toch de beginselen van deugd en godsvrucht in eere; hoe meer zij zich uitgebreid heeft, te meer overwegenden invloed heeft zij ook geoefend op de openbare meening, zoodat thans de openlijke tegenstand, voor zoover als de tegenwoordige wereld dien nog aan de beginselen van deugd en godsvrucht biedt, niet zeer veel meer te beteekenen heeft [1]). Maar zulk eene gemeente kon in het geheel niet ontstaan, zonder eene zoo geweldige omwenteling in de bestaande orde van dingen te veroorzaken, als die de Jezus der synoptische Evangeliën voorspelde, toen hij zeide, dat „de broeder zijnen broeder zou „overleveren tot den dood, en de vader het kind. en dat de „kinderen tegen de ouders zouden opstaan en hen dooden," en dat „zijne volgelingen door allen gehaat zouden worden;" — „dat „hij gekomen was, niet om vrede te brengen, maar het zwaard, „om den mensch tweedrachtig te maken tegen zijnen vader, en „de dochter tegen hare moeder, en de schoondochter tegen hare „schoonmoeder, zoodat 's menschen eigene huisgenooten zijne „vijanden zouden zijn." [2]) De eerste of oudste leden, en vooral de vroegste voorgangers der gemeente hebben bijgevolg al dat lijden moeten verduren, dat aan zulk eene radikale zedelijke hervorming onafscheidelijk verbonden is; en in de eerste en voornaamste plaats is dat lijden aangeloopen op den Stichter der gemeente, als het vertegenwoordigend Hoofd van de zijnen.

Jezus toch heeft den haat van de Joodsche hiërarchie niet eigenlijk op zich geladen door zijne eigene, persoonlijke, reine godsvrucht, maar wel omdat zijn arbeid de bepaalde strekking had, om eenen steeds ruimeren kring van discipelen rondom zich

---

[1]) *De beteekenis van Jezus' dood* enz. in de *Godg. Bijdr.* van 1866, bl, 323: „Immers, als er tegenover het organisme der boosheid in de wereld een andere, „betrekkelijk afgesloten kring bestaat, in welken de betere beginselen regeeren, „dan wordt men, uittredende uit het verband met de boosheid, die in de wereld „heerscht, in dien kring opgenomen. en dan draagt men niet meer persoonlijk, „maar alleen in en met dien kring de smaadheid en den tegenstand der wereld, „die eensdeels tegenover zulk eenen op zich zelf reeds veel onvermogender is „dan tegenover den afzonderlijken mensch, en welk anderdeels in en met zulk „een kring zich naar dezelfde mate gemakkelijker laat dragen, als deze kring „meer eene eigene wereld vormt."

[2]) *Matth.* 10: 21 vg., 34—36. *Mark.* 13: 12 vg. *Luk.* 12: 51—53. 21: 16 vg.

te verzamelen, d. i. om het bestaande Jodendom ten slotte omver te werpen. Dit en dit alleen was de oorzaak, waarom zij „den „Herder wilden slaan", ten einde zoo „de schapen der kudde te „verstrooien." Alleen het eerste gelukte hun; maar hij, wien zij sloegen en doodden, was een te groot Profeet, dan dat uitwendig geweld in staat geweest zou zijn, om het werk zijns geestes te vernietigen; juist het tegenovergestelde was het geval; de marteldood van Jezus werd het vruchtbare zaad van zijne gemeente en bracht haar tot een eigen en krachtvol bestaan.

In dezen zin nu hebben de oudste Christenen, die hun leven stelden voor de goede zaak, en natuurlijk in de eerste plaats Jezus zelf, door hun lijden en sterven onze zonden gedragen en ons voor een deel van hare smartelijke gevolgen verlost. Ik zeg de oudste Christenen; want in dit stuk staat Jezus niet alleen of op zich zelven; ieder mensch, die voor een goed beginsel sterft draagt daardoor iets bij tot de zegepraal van het goede, en sterft alzoo tot heil van ons overigen; want zijn dood maakt voor ons den strijd voor dat goede beginsel gemakkelijker. Wel was het lijden en sterven van Jezus het beslissend keerpunt, terwijl dat der overigen daarvan slechts de voortzetting was; wel is bij gevolg het lijden van deze laatsten slechts zeer van verre met dat van Jezus te vergelijken; maar toch kon de Paulus van den brief aan de *Colossensen* met recht zijn eigen lijden een lijden voor de gemeente noemen, eene aanvulling van hetgeen er nog aan het lijden van Christus ontbrak [1]). In en door dit lijden nu hebben Jezus en zijne vroegste volgelingen wel niet rechtstreeks voor de zonden van ons, later levenden, geboet, dan nog veeleer, gelijk het heet, voor die der vóór en tegelijk met hen levenden, *εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων* [2]); maar *middelijkerwijs* toch ook voor onze zonden, in zoover namelijk, als de veranderde toestand van de zedelijke en godsdienstige wereld, die daarvan het gevolg geweest is, ook nu nog ons ten goede komt.

Maken wij nu de slotsom op.

Al het magische en mystische, al het geheimzinnige, dat de vroegere dogmatiek in den dood van Jezus zag, het behoort tot eene wereldbeschouwing, waaraan wij, modernen, ontwassen zijn, en waarin wij ons volslagen vreemdelingen gevoelen.

---

[1]) *Col.* 1: 24.

[2]) *Heb.* 9: 15.

Feiten hebben de hoogste beteekenis voor den tijd, waarin zij plaats grijpen, en zelfs wereldhistorische feiten verliezen in menig opzicht altijd veel van hunne onmiddellijke waarde voor later levenden. Volgens deze algemeene wet der historie moet het geloof aan het kruis van Jezus voor de oudste gemeenten eene veel hoogere waarde gehad hebben dan voor ons. En zoo is het ook; de troost en kracht, die men putte uit het zien op den verheven lijder van Golgotha, toen men zelf nog leefde in de dagen der verdrukking, waren veel grooter, dan nu er van vervolging om des geloofs wil geene sprake meer is. Dit leert het Nieuwe Testament zelf, als het den dood van Jezus en het lijden om des geloofs wil van zijne oudste volgelingen in parallelisme plaatst.

Het Christendom staat of valt niet met de waarheid van eenig historisch feit; daarom kan het ook voor het Christendom onmogelijk iets essentiëels zijn, welke waarde men toekent aan den dood van zijnen Stichter. Wel hangt het christelijke leven der gemeente in onzen tijd historisch met dat der gemeente van vroegere perioden en zoo ten laatste ook met den kruisdood van Jezus en het lijden en sterven om des geloofs wil van zijne oudste volgelingen samen; wel kan men het verleden der christelijke gemeente, waarmede hare geestelijke levenskracht samenhangt, niet losrukken van het leven en sterven van haren Stichter; maar toch, volstrekt afhankelijk van dit feit kan 's menschen geestelijk leven onmogelijk zijn, gelijk er ook geen enkel moment in ons geestelijk leven is, waarbij men des noods de voorstelling van den Gekruisigde niet zou kunnen ontberen. Dat er bijvoorbeeld, gelijk men somtijds beweert (men denke aan de piëtistische vroomheid: „Dàt heb ik voor u gedaan: wat doet gij voor mij?"), dat er uit het geloof aan Jezus' dood bijzondere plichten tot heiligmaking zouden voortvloeien, dat is eene voorstelling, die voor de populaire prediking wellicht niet van belang ontbloot is, maar die toch, gestreng genomen, geene aanspraak kan maken op juistheid. Onverschillig, hoe men denke over de beteekenis van Jezus' dood, ja, of hij al of niet gestorven is, de verplichting tot al het heilige en goede is altijd even onvoorwaardelijk. Bijzondere feiten kunnen nooit eene hoogere beteekenis hebben, dan die van voorbeelden, van repraesentatieve feiten, die ons onze verplichtingen levendiger doen gevoelen.

Het kruis van Jezus is niet alleen in zijnen tijd het keerpunt geworden van de godsdienstige wereldgeschiedenis, maar blijft

ook voortdurend een schoon en welsprekend symbool van de verhevenste waarheden, die het predikt. Het kruis van Jezus prediken, dat is, het doodvonnis uitspreken over alle gebondenheid van het geweten onder uitwendig gezag, onder het gezag van priesters en geestelijken, van kerk en gemeente, van doode letters en inzettingen en overleveringen; de prediking des kruises toch is de veroordeeling van alle priesterheiligheid, leerheiligheid, werkheiligheid. Jezus, stervende aan het kruis, zietdaar wel de meest aanschouwelijke en indrukwekkende openbaring van de kracht des geloofs in God, en van het daaruit voortvloeiende besef van de oneindige waarde van een Gode gewijd leven, als hetwelk in zich zelf eeuwig leven is. Zoo predikt het kruis ons niet alleen al den heiligen ernst van het leven, maar verzoent het ons ook met zijnen vaak bangen, smartvollen strijd. Zoo verlost het ons niet alleen van alle slaafsche dienstbaarheid onder de macht van de zinnelijkheid, door ons van de vrees voor den dood te bevrijden, maar leert het ons ook geduldig en standvastig al die smarten verduren, die onafscheidelijk verbonden zijn aan den arbeid der oprechte bekeering en ernstig gemeende heiligmaking. Laat het waar zijn, gelijk inderdaad het geval is, dat geene enkele evangelische waarheid staat of valt met het geloof aan het kruis en aan de beteekenis, die daaraan toekomt, omdat de waarheid eenen voldoenden grondslag vindt in de behoeften, inspraken en ervaringen van het religieuse gemoed, het is niet minder waar, dat het Christendom wel staat of valt met die beginselen, waarvan het kruis getuigenis geeft; en dit, dat deze beginselen in het kruis als tot een aanschouwelijk feit zijn geworden, is voor de gemeente van het grootste gewicht, te meer nog, omdat zij aan dit feit haar ontstaan, als zelfstandige gemeente, te danken heeft. Ook bij zuiver historische opvatting, en zonder inmenging van iets ter wereld wat magisch of mystisch is, is en blijft het kruis de slotsom van het evangelie.

S. Hoekstra Bz.

BOEKBEOORDEELING.

A CRITICAL EXAMINATION OF THE LIFE AND TEACHINGS OF MOHAMMED, *by Syed Ameer Ali, Moulvi, M. A. LL. B.* of the Inner Temple, Barrister-at-Law, *Member of the Royal Asiatic Society. Member of the Council of the East India Association, etc. London, Williams and Norgate,* 1873.

Het geschrift van Ameer Ali is eene poging om in het Christelijk Europa sympathie te wekken voor den Gezant Gods en zijne voortreffelijke leer. En deze poging zou kans van slagen hebben — want het boek is met warmte en niet zonder talent geschreven, — indien de geschiedenis van Mohammed, zooals hij die verhaalt, en zijne beschrijving van den Islâm en zijne belijders, de vrucht was van een werkelijk kritisch onderzoek. Maar op dezen titel heeft zijn werk zeer weinig recht. De schrijver heeft doorgaans slechts den regel aller apologeten gevolgd: aannemen wat met zijne meeningen en voorstellingen strookt, verwerpen wat daarmede in tegenspraak komt.

Orthodox is Ameer Ali geenszins. Hij is vrijdenker, voorzoover een Moslem dit kan zijn, en dweept met de regeering van al-Mamoen en zijne twee naaste opvolgers, toen de vrijzinnige beginselen voor een tijd zegevierden. Van het harde, uitsluitende, grofzinnelijke van den Islâm naar de orthodoxe opvatting heeft hij een afschuw, maar beweert ook dat dit alles buiten het wezen van Mohammed's godsdienst ligt, die juist omgekeerd het toppunt is van ware humaniteit, van vrijheid en verhevenheid. Met andere woorden, Ameer Ali heeft zich een ideaal gevormd van een mensch en noemt dien Mohammed, van eenen godsdienst en noemt dien Islâm. Het werk van Jezus, evenals dat van alle propheten en wijzen, was onvoltooid gebleven. Voor Mohammed was het weggelegd zijne zending en die zijner voorgangers te volbrengen (p. 150 en 185). Wat elke andere godsdienstleer tevergeefs beproefd had te vereenigen, heeft de Islâm onscheidbaar verbonden: een verheven idealisme met de eenvoudigste beoefenbaar-

heid (p. 190); in Mohammed's godsdienst zijn al de groote beginselen vervlochten, die sedert de schepping de menschenwereld hebben geleid (p. 189); daarom is deze boven elken anderen godsdienst geschikt voor alle tijden en volken, en waardig de hoogste ontwikkeling te heeten van den geheelen godsdienstigen aanleg des menschen (p. 187). De prediking van den Islâm was de regeeringsaanvang voor vrijheid van verstand en geweten. De eerste verkondigers dezer beginselen in Europa stonden onder Mohammedaanschen invloed. De vrijere beschouwingen op theologisch terrein van Abelard waren de weerschijn van het licht door Averroës ontstoken (p. 339). — NB. Abelard's meeningen werden in 1121 te Soissons voor kettersch verklaard, 5 jaar voor de geboorte van Averroës. Toen in 1140 Abelard's leer door den paus verdoemd werd, was Averroës 14 jaar oud. Maar over zulke kleinigheden stapt onze Oostersche wijsgeer gemakkelijk heen. — Verder, de bewegingen der Albigenzen, der Wickliflten, en zelfs der Welfen (*sic* p. 540), vertegenwoordigen bij uitnemendheid de Islâmitische denkbeelden, alleen in een Duitsch kleed. Kan er zelfs iemand aan twijfelen, of Luther, in weerwil van zijne ruwe uitdrukkingen tegenover Mohammed, den invloed des Korân's diep had gevoeld? Van Melanchton en de overige Duitsche hervormers staat het vast, dat zij de leer van Mohammed vlijtig bestudeerd hebben. Dit alles leidt Ameer Ali tot deze merkwaardige stelling: „Drie groote rampen hebben de menschenwereld getroffen, drie groote tegenspoeden, die den vooruitgang der wereld feitelijk hebben vertraagd en den uurwijzer des Tijds voor eeuwen hebben achteruitgezet. De eerste is de nederlaag der Perzen in Griekenland; de tweede de vruchtelooze belegering van Constantinopel door de Arabieren onder Muslemah (lees: Maslama, den generaal van den Omayaden-khalief Soleimân) in de 8e eeuw; en de derde is de ongelukkige uitslag van den slag bij Tours tusschen de Moslems onder Abdur Rahmân Fehrî (lees: Abdo'r-Rahmân al-Ghâfikî, die in dien slag (732) sneuvelde; Abdo'r-Rahmân al-Fihrî kwam eerst in 777 in Spanje) en de wilde horden van Karel, hertog van Aquitanië, door de Christenen Martel bijgenaamd. Elk van deze gebeurtenissen heeft of het ontluiken, of den voortgang der beschaving belet (p. 341 seq.)".

Als men het geschrift van Ameer Ali belangrijk wil noemen uit een psychologisch oogpunt, als vrucht van den invloed der Westersche beschaving op een verstandigen en vromen Oosterling,

heb ik daartegen niets in te brengen. Doch wetenschappelijk gehalte heeft het niet. Dat de geleerdheid door hem in Engeland opgedaan er nog vrij dun op zit, willen wij hem minder kwalijk nemen. Ook zou men hem des noods nog kunnen vergeven, dat zijne kennis der Arabische litteratuur zwak is, zoodat hij b. v. van een boek van Fakhro'd-dîn Râzî zegt, dat het weinig meer dan honderd jaar na den dood des Propheten is geschreven (p. 321), waar hij zich vijf eeuwen vergist, of als hij de Duizend en ééne Nacht de getrouwe schildering noemt van Moslimische zeden en gewoonten onder Haroen ar-Rasjied en zijne opvolgers, terwijl dit boek eerst in de 14e eeuw geschreven is in Egypte, en alleen als spiegel van dien tijd en dat land mag aangemerkt worden. Maar onvergeeflijk is, dat hij zeer gebrekkig Arabisch verstaat, terwijl hij steeds Arabische bronnen moet gebruiken, die hij voorgeeft te verstaan. Een afdoend bewijs hiervan is eene transscriptie van twee regels Arabisch met Latijnsche letters, die wij in eene noot op pag. 29 vinden. Om van de andere fouten hierin niet te spreken, zijn *tawaffâ* voor *towoffia* is beslissend. En niet minder erg is het, dat iemand die een kritisch onderzoek over het leven van Mohammed gaat schrijven, een der twee hoofdbronnen voor de geschiedenis van den Propheet, Wâkedî, volgens de Europeesche geleerden van zeer groote waarde en in den bloeitijd der Arabische letterkunde in het Oosten hoog geschat, eenvoudig ter zijde stelt met een volkomen onbeduidend citaat van Ibn Khallicân en ongebruikt laat.

Wat zoo iemand oordeelt over de verschillende Europeesche biographieën van Mohammed, moet ons vrij onverschillig blijven. Bij Sprenger vergeleken, is Muir natuurlijk niet hoog genoeg te schatten. Hoewel hij onder de verdenking staat van een zekere partijdigheid tegen den Islâm, daar immers zijn boek geschreven is ten behoeve van Christenzendelingen voor propaganda onder de Moslems, is zijn werk toch naar Ameer Ali's oordeel in 't algemeen zoo uitmuntend, dat het aanspraak heeft op eene wederlegging van alle valsche beschouwingen en apocryphe verhalen daarin opgenomen. Dat Sprenger hem als Moslem een ergernis is, kan men best begrijpen, evenals dat Caussin de Perceval van hem de palm verkrijgt. Als hij Dozy met dezen laatsten in één adem prijst, bewijst dit, naar ik meen, stellig, dat hij diens boek, hoewel hij het citeert, niet heeft gelezen.

M. J. DE GOEJE.

LITERARISCH OVERZICHT.

In een onlangs verschenen akademisch Proefschrift: ***Proeve van onderzoek naar de vrijheid van den mensch***, door H. Thoden van Velzen (Heerenveen, 1873) komen eenige bladzijden voor, waarover ik het stilzwijgen niet kan bewaren. Eene aankondiging van het boek zelf, dat misschien zijn verdienste bezit, behoort in een andere afdeeling van ons Literarisch Overzicht, en zal daar waarschijnlijk spoedig door een andere hand dan de mijne worden geleverd. Maar in de bedoelde bladzijden poogt de Schrijver een overzicht te geven van het geloof der volken omtrent de goddelijke voorzienigheid, en daar beweegt hij zich dus op het gebied der algemeene godsdienstgeschiedenis. Men zou geneigd zijn te meenen, dat hij het bewijs heeft willen leveren, hoe iemand Doctor in de theologie kan worden en toch omtrent de godsdienstleer der zoogenaamd heidensche volken volslagen onkundig zijn. De Schrijver behoefde zeker over 't geen voor hem slechts bijzaak was niet uitvoerig te handelen. Maar men kan, naar 't oude hollandsche spreekwoord, kort en bondig wezen. Een schets kan zelfs oppervlakkig en juist zijn. Deze is oppervlakkig en onjuist. De omtrekken, die ons hier gegeven worden, doen ons denken aan de zotte figuren, door een kinderhand op papier of lei gekrabbeld. Naïveteiten wisselen hier domheden af, onnoozelheid en onwetendheid strijden hier om den voorrang. Wil men bewijs? Ik zou de geheele schets moeten afschrijven, want van het begin tot het einde geeft zij blijken, dat de heer Thoden van Velzen van den godsdienst der oude volken zelfs geen flauw begrip heeft. Laat ik een paar staaltjes aanhalen! »De Egyptenaren," zoo heet het blz. 179, »hadden hun opperste Goden, waarvan Isis, de zon of de nijl, Osiris, de maan de voornaamste. Voorts hadden zij interkosmische machten en orden van Daemonen, die op allerlei wijze het bestuur uitoefenden. Bubastis eene katgodin beschermde bijv. de zwangere vrouwen. De Nephilim waren Daemonen

in dienst van Typhon den God des kwaads. Typhon veroorzaakte ziekte, bij bracht verwoesting aan en zond den dood. Thot beschermde wetenschappen, taal en schrift.'' Het is haast te veel gevergd, zulk een kakographie te verbeteren. Isis had noch met de zon, noch met den Nijl iets gemeen; er is een vorm van Osiris, die hem met de maan in betrekking stelt, maar zijn eigenlijke beteekenis was een geheel andere, en als men spreken wilde van zijn invloed op het lot der menschen en het bestuur der wereld, dan viel er van hem vrij wat meer te zeggen. De algemeenheid, die de Schrijver op zijn mededeeling aangaande Osiris en Isis laat volgen, verdient geen wederlegging. De katgodin Bubastis is kostelijk. Bubastis is een stad, waar de godin Bast vereerd werd, een godin, evenals alle noord-egyptische met uitzondering van Neith, dikwijls met den kop eener kat of leeuwin voorgesteld. 't Is ongeveer hetzelfde, als wanneer men den hoogsten god der Grieken Diospolis of hun zonnegod Heliopolis noemde. Typhon is inderdaad de naam, dien de Grieken, waarschijnlijk in navolging van de Feniciërs aan den egyptischen god Set gaven, maar dat de Nephilîm in Kanaän en niet in Egypte t'huis behooren, moest een theoloog weten. De halfjuiste mededeeling omtrent Thot is het eenig draaglijke in het gansche bericht. Maar wat moet men zeggen van den nu volgenden zin: »Voor 't grootste deel zijn deze volken (de West-Aziaten en Egyptenaars) Persen of Mahomedanen geworden?'' De Heer T. v. V. schijnt niet te weten, dat de Perzen een volk en de Mahomedanen belijders van een wereldgodsdienst zijn. Vroeger wist men dat op de lagere school.

Waar de Schrijver zijn wijsheid over den godsdienst van Zarathustra heeft opgedaan, weet ik niet, maar dat hij er weinig meer van weet dan van de Egyptenaars, is zeker. Wij krijgen hier nog eens weer het oude drietal: Zeruane akerene, Ormuzd en Ahriman, waarvan we hoopten voor altijd verlost te zijn. Erger is, wat wij verder lezen. »Volgens de Zendavesta behoorde de maan tot de 7 aartsengelen, die de hemelsche hierarchie voltallig maken.'' Ik laat daar, of men de Amesha çpeñta aartsengelen mag noemen en wil niet onderzoeken, wat de raadselspreuk over de hemelsche hierarchie beduidt. Maar dat geen der Amshaspands de maan is, kan ieder weten. Amesdat, de beschermer van planten en dieren, waarover we dan iets vernemen, zal zeker de zesde of zevende der Amshaspands, Ameretat, de onsterfelijkheid, zijn. Met den boozen geest Asmoug (ik heb den naam nooit ontmoet) zal, denk ik, Aeshma be-

doeld zijn. »Voor de schepping van den mensch," lezen we eindelijk, »hadden de mannelijke Diws de wereld 7000 jaren geregeerd, na de schepping regeerden de vrouwelijke." Ook deze voorstelling is mij volkomen onbekend. De daevas zijn juist de groote vijanden van den mensch en van Ahuramazda's goede schepping, en zij zijn mannelijke demonen, waartegen evenzeer als tegen de vrouwelijke Drujas en Pairikâs moet gestreden worden. Niet veel beter is hetgeen over 't Mohammedanisme en Hinduïsme gezegd wordt, en wat de Schrijver over den godsdienst van Grieken en Romeinen in 't midden brengt zou een redelijk gevorderde gymnasiast kunnen verbeteren. En dit alles noemt hij een onderzoek! Ja, hij heeft, zal ik zeggen: de vermetelheid of de onbeschaamdheid? om zijn Hoofdstuk te besluiten met de woorden: »Men vergelijke met dit onderzoek naar de inwerkende voorzienigheid: De Godsdiensten der wereld, door Ds. James Gardner, voor Nederland bewerkt door J. G. R. Vos, en de voornaamste Godsdiensten, Haarlem, A. C. Kruseman." Van het laatste heeft hij niet meer dan de rugtitels kunnen zien; een blik op de inhoudsopgave van de meeste dezer werken zou hem, dunkt mij, hebben doen inzien, dat al zijn noties verkeerd zijn. Mijn boek over den godsdienst van Zarathustra, in 1864 verschenen, zou ik zeker, als 't herdrukt moest worden, geheel omwerken. De Heer Thoden van Velzen is er nu, tien jaren later, evenwel nog een halve eeuw bij ten achteren. Het is waar, hij zegt niet, dat hijzelf deze werken heeft vergeleken, bij verzoekt alleen zijn lezers, dat te doen. Ik zou het hun sterk aanraden, maar vrees, dat hun vertrouwen op de wetenschap van onzen auteur daardoor min of meer zal worden geschokt.

Dr. John Muir heeft een tweede uitgaaf bezorgd van het IVe deel zijner *Original sanskrit Texts on the origin and history of the people of India* (Londen, bij Trübner & C°., 1873). Wij hebben in dit Tijdschrift van den inhoud van 't geheele werk verslag gegeven. Men zal zich herinneren dat dit Deel voor de godsdienstgeschiedenis van het oude Indië niet het minst belangrijke is, want het bevat een vergelijking tusschen de vedische en latere voorstellingen der voornaamste indische godheden. Met de teksten zelve toont de Schrijver aan, uit welke vedische goden de latere Brahmâ, Vishnu en Çiva zich ontwikkeld hebben. Het plan van het werk is niet veranderd en ook de inhoud is dezelfde gebleven. Maar tekst en

noten zijn met een aantal en daaronder zeer belangrijke toevoegsels verrijkt. Wij verblijden ons maar verwonderen ons niet, dat een nieuwe druk ook van dit Deel noodig is geworden. Het werk van Dr. Muir is een *standard-work*, voor elk, die den godsdienst der oude Hindus eenigszins nader wil leeren kennen, onmisbaar, en een van die bronnen waaruit men met volkomen gerustheid kan putten. Gaarne hadden wij van Dr. Muir vernomen, hoe hij oordeelt over het gevoelen van Prof. Weber, eerst na het verschijnen van den 1en druk der *Sanskrit Texts*, Deel IV, uitgesproken (*Ueber die Krishnajanmâshtamî*, Berlin, 1868. *Abhandll. d. Königl. Akad. zu Berlin*, 1867), die meent dat de vereering van de Madonna met het Christuskind op die van Krshna als zuigeling aan de moederborst en op de geheele legende van dezen god een grooten invloed heeft uitgeoefend, ja, dat deze daaruit alleen kunnen worden verklaard. Doch, waar zooveel gegeven wordt, zou 't onbescheiden zijn, meer te eischen.

Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist, door H. Kern (Uitg. door de Kon. Akad. van wetenschappen, Amsterdam, van der Post, 1873) is de titel eener verhandeling, die in ons Literarisch Overzicht niet onvermeld mag blijven. Zij is toch voor de godsdienstgeschiedenis van het hoogste belang. Is de slotsom van Prof. Kerns chronologisch onderzoek juist, dan zou het Buddhisme niet minder dan anderhalve eeuw jonger zijn, dan men in den laatsten tijd aannam. Uitvoerig en met groote nauwkeurigheid en scherpzinnigheid betoogt Kern, dat niet 543 v. C., zooals men op het gezag der zuidelijke Buddhisten geloofde, zelfs niet 477 v. C., zooals Max Müller (*Hist. of Sanskr. Litterature*, 298 vg.) na aftrek van 66 twijfelachtige jaren, voorstelde, maar 388 v. C. het sterfjaar van den Buddha moet zijn. Dat er in de gewone tijdrekening een fout van een zestigtal jaren schuilt, dat het tweede Concilie, volgens de Singhalezen juist 100 jaar na 't eerste en 118 of 135 jaar vóor het derde gehouden en waarvan aan de noordelijke Buddhisten niets bekend is, evenals de koning Kâla-açoka (de zwarte, of zooals K. wil: de chronologische Açoka, in tegenoverstelling van den lateren, historischen Açoka, den vromen Dharma-açoka) onder wiens regeering het zou hebben plaatsgehad, tot het rijk der legenden behoort, was vroeger ook aan anderen niet ontgaan. Maar Kern is de eerste, om er de noodwendige gevolgtrekking uit af te

leiden en aan te toonen, dat men totnogtoe zonder genoegzamen grond de tijdrekening der zuidelijke Buddhisten als geloofwaardig aangenomen en boven die der noordelijke verkozen heeft. Beide zijn even onjuist en de laatste is niet altijd zooveel buitensporiger dan de eerste. Het is niet mogelijk hier een overzicht van Kerns redeneering te geven. Geen schakel kan daaruit gemist worden. Maar dat zijn betoog voldingend is en niet alleen een bewijs van zijn groote geleerdheid en scherpzinnigheid, maar een model van wetenschappelijke kritiek, mag ik wel als mijn overtuiging uitspreken. Het tweede gedeelte van zijn geschrift is voor ons van niet minder gewicht. Het bevat een onderzoek van de edicten van Açoka, de oudste en eenig authentieke gedenkstukken van het oudere Buddhisme. En de vrucht van dat onderzoek is een geëmendeerde tekst, een vertaling in het Sanskrit en in het Hollandsch en een Commentaar. Op zichzelf heeft dit groote waarde. Maar die waarde wordt niet weinig verhoogd door opmerkingen, als in 't voorbijgaan gemaakt, doch die door haar nieuwheid en wijde strekking verrassen of een algemeen heerschende dwaling bestrijden. Daartoe reken ik bijvoorbeeld, wat blz. 79 vgg. over het sparen van dierenlevens door de Buddhisten gezegd wordt. Kern toont aan, dat, hoe ook de tegenwoordige Buddhisten en vooral de Jainas over het dooden van dieren mogen oordeelen, het gebruik van vleesch bij de oudste Buddhisten en door den Meester zelven niet verboden was, gelijk dan ook bekend is, dat de laatste stierf aan een ongesteldheid, die hij zich door het eten van varkensvleesch op den hals had gehaald. Nog belangrijker is, hetgeen wij blz. 42 vg. lezen. Daaruit blijkt, dat Kern het Buddhisme geheel anders beoordeelt. dan dat gewoonlijk in Europa geschiedt. Meestal, ik mag wel zeggen altijd, houdt men het voor een verzet tegen den ondraaglijk geworden priesterdwang der Bràhmanen, voor een evangelie aan de lagere klassen verkondigd, om hen van 't juk des adels te bevrijden. Niets is onjuister dan dat! zegt Kern. De lagere volksklassen in Indië hadden de blijde boodschap der bevrijding niet noodig, want zij hebben van dien druk, waaronder zij zuchtten, zelven nooit iets bespeurd. In geen land ter wereld bestaat meer ware gelijkheid, dat is: *evenwicht*, dan in Indie. Het Buddhisme daarentegen is, hoewel het onder de geringere volksklassen zijn meeste aanhangers vond, steeds de bondgenoot van het absolutisme geweest, een geloof voor 't Caesarisme als geknipt, want het leert de onbeperkte autoriteit van één mensch, de mogelijkheid dat verscheiden menschen de gave der al-

wetendheid bezitten en dooft de fierheid des geestes uit. Nergens heeft het dan ook gebloeid dan waar, en nooit dan zoolang het zich in vorstengunst mocht verheugen. Want wat men van hevige vervolgingen der Buddhisten door andersdenkenden in Indië verhaalt, is uit de lucht gegrepen. En Kern drijft den spot met die kwezelachtige monniken, die men tot strijders voor de rechten der menschheid gemaakt heeft.

Dit alles klinkt zeer paradox, doch bevat zeker meer waarheid dan de gangbare voorstelling. In 't voorbijgaan merk ik op, dat demokratie en absolutisme niet zoo ver van elkander staan, en dat een geloof, waardoor 't onderscheid der standen uitgewischt en door dat tusschen geestelijken (uit alle standen) en leeken vervangen werd, juist op vorstengunst *moest* steunen. Hoe het zij, opmerkingen als de aangehaalde doen ons nog meer verlangen naar de geschiedenis van 't Buddhisme die Kern ons beloofde.

C. P. T.

De geabonneerden van het *Institut zur Förderung der jüdischen Literatur*, wien het, evenals mij, niet om de romans en de populaire boeken, maar om de wetenschappelijke werken te doen is, zullen door den Jaargang 1872/73 wel eenigermate zijn teleurgesteld. Behalve een verhaal van L. Philippson, het tweede eener reeks onder den brommenden titel: *An den Strömen, durch drei Jahrtausende*, ontvingen zij ditmaal

1° de 2de aflevering van Dr. D. Cassel's *Geschichte der jüdischen Literatur*, waarin de profetische boeken van het O. Verbond worden behandeld. De auteur heeft over hun ouderdom en, in het algemeen, over het Israëlietische profetisme zeer gezonde denkbeelden. Hij is verder zeer gelukkig in de keuze zijner uittreksels uit de profetieën en deelt die in eene zeer leesbare vertaling mede. Doch zijn boek bevat niets nieuws, en met het oog op de lezers, voor wie hij arbeidde, heeft hij zich moeten onthouden van wetenschappelijke bewijsvoering en van de behandeling der bijzonder ingewikkelde vraagstukken;

2° eene tweede, verbeterde uitgave van Philippson's *Vorlesungen* over *Die Entwickelung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam* en over *Die Religion der Gesellschaft*. Reeds meer dan eens vond ik gelegenheid om mede te deelen, hoe Philippson over de Mozaïsche wet en over het Jodendom en zijne verhouding

tot het Christendom denkt. Hij blijft zich zelven in deze nieuwe uitgave geheel gelijk. Het zal dus niet noodig zijn, haar opzettelijk te karakteriseeren. Het is steeds dezelfde miskenning van de critische onderzoekingen naar het ontstaan van den Pentateuch, hetzelfde idealiseeren van den religieusen en ethischen inhoud der Wet, die wederom tot eenige afgetrokken beginselen wordt teruggebracht, welke de Wetgever voor oogen gehad en in zijne bepalingen ten uitvoer gelegd zal hebben. Overigens wordt men aangetrokken door den zedelijken ernst, die hier doorstraalt, en door de duidelijkheid, waarmede de Schrijver zijne denkbeelden uiteenzet. Waar hij de »Religion der Gesellschaft" bespreekt, legt hij insgelijks deze laatste deugd aan den dag, doch gaat zij al te dikwerf gepaard met minder diepe opvatting van het vraagstuk en van de bezwaren, aan de oplossing daarvan verbonden;

3° eene studie van Antoine Lévy, Groot-Rabbijn en hoogleeraar aan het Lyceum te Bordeaux, over *Die Exegese bei den französischen Israeliten vom* 10. *bis* 14. *Jahrhundert*. Tot de beoordeeling van dit geschrift ben ik niet bevoegd, De auteur kenschetst de exegeten van die eeuwen hoofdzakelijk door de mededeeling van eenige proeven uit hunne commentaren. Alles hangt natuurlijk af van de min of meer gelukkige keuze dier proeven en, om daarover eene meening te durven uitspreken, zou men de commentaren zelve grondig moeten kennen. Op de karakterteekening der uitleggers in Noord- en Zuid-Frankrijk volgt de verklaring van hunne eigenaardigheid uit de omstandigheden, waarin zij verkeerden, en de invloeden, waaraan zij blootstonden. De Schrijver zelf resumeert (S. 92 f.) in deze woorden, die ik mededeel ten gevalle van hen, die er voor hunne studiën belang bij hebben te weten, wat zij bij hem vinden kunnen: »Wir haben dargethan weszhalb vom Beginne des elften Jahrhunderts an sich in Frankreich die von uns hervorgehobene exegetische Bewegung erzeugte; wir haben die Charakterzüge erforscht, die jeden der hervorragendsten Exegeten des elften, zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts unterscheiden; wir haben gefunden, dasz die allgemeinen Charakterzüge der Exegese des nördlichen Frankreich verschieden sind van denjenigen welche die Exegese der südlichen Theile dieses Landes aufweist; wir haben endlich sorgfältig untersucht, welche die politischen, moralischen oder litterarischen Thatsachen seien, denen die Verschiedenheit dieser Charakterzüge zuzuschreiben ist, indem wir uns bemühten, den Einflusz nachzuweisen, welchen die erwähnten Ursachen sowohl auf die

gleichzeitige christliche Exegese als auch auf die anderen Erzeugnisse der jüdischen Literatur jener Zeit gehabt haben."

Het is een gelukkig denkbeeld van den Joodschen geleerde Dr. Ad. Brüll, de Samaritaansche vertaling van den Pentateuch afzonderlijk uit te geven. Wie haar wenschte in te zien, moest tot dusver de Parijsche of de Londensche Biblia Polyglotta opslaan. Dat was voor ieder lastig, voor sommigen bezwaarlijk, voor anderen geheel ondoenlijk. In hun aller belang levert Dr. Brüll nu eene uitgave in 8°, die in vijf afleveringen, elk van een halven thaler, het licht zal zien; de beide eersten zijn reeds verschenen. Zij onderscheidt zich hierin van de editiën in de Polyglotten, dat de Samaritaansche tekst wordt afgedrukt in gewone hebreeuwsche letters. De kosten worden daardoor veel geringer, en de zaak verliest er niets bij. Het is het voornemen van Dr. Brüll, aan zijne uitgave een aanhangsel toe te voegen, waarin hij van de door hem opgenomen lezingen rekenschap geeft en den Samaritaanschen Pentateuch (het origineel van deze Samaritaansche vertaling) met den Masoretischen vergelijkt. Als zijn werk compleet is, hoop ik er op terug te komen. De Duitsche titel luidt: *Der Samaritanische Targum zum Pentateuch. Zum erstenmale in hebr. Quadratschrift — — herausg. von* Dr. A. Brüll (Frankf. a/M., 1873).

Uit het prospectus blijkt nog, dat Dr. Brüll zich bezig houdt met de bewerking van een Samaritaansch Woordenboek.

Durch Krankheit zur Genesung. Eine jerusalemische Geschichte der Herodier-Zeit (Leipz. 1873; ²/₃ Thaler). Onder dezen titel heeft Prof. F. Delitzsch een nieuw bewijs geleverd van zijne nauwkeurige kennis der Joodsche oudheid. Het keurig uitgevoerde boeksken is bestemd voor een ruimeren kring van lezers en schetst een romantisch tafereel uit het jaar 44 onzer jaartelling. Benjamin, een talentvol leerling der schriftgeleerden, is hartstochtelijk verliefd op de schoone Schelamzi, dochter van Menahem, den vice-president van het Sanhedrin, en innig bevriend met Joze, een Christen van strengjoodsche richting. Daardoor komt hij in een moeilijken tweestrijd. Hij wordt krank, en het blijkt weldra, dat hij door melaatschheid is aangetast. Zijne moeder, Beruria, eene geloovige Jodin, wantrouwt Joze, maar heeft toch den moed niet om het aanbod van dezen af te slaan, als hij een vertrek in de woning van zijnen oom Simeon te Bethanië voor de verpleging van den kranke beschikbaar stelt.

Daarheen wordt hij dus overgebracht; zijn gastheer en zijn vriend verzorgen hem trouw. Doch Schelamzi, door jaloezie vervoerd, beleest haren vader om Joze bij het Sanhedrin aan te klagen. Hij wordt in den kerker geworpen, doch na weinige dagen gered, door tusschenkomst van Schelamzi zelve, die berouw had over hare daad. Inmiddels zegevierde in het gemoed van Benjamin, juist gedurende de gedwongen afwezigheid van Joze, de vriendschap over de liefde, het geloof over den twijfel. Hij geeft Schelamzi op en wordt Christen, mede ten gevolge van een visioen van den verheerlijkten Messias, dat hem in de synagoge te Bethanië te beurt valt. Van dat oogenblik af begint zijne herstelling. Hij wordt, volgens de wet en de overlevering, in den Jeruzalemschen tempel rein verklaard. Hij laat zich te gelijker tijd in het christelijke geloof nader onderrichten en woont o. a. de samenkomsten der geloovigen bij in de woning van Jacobus, den broeder des Heeren. Het blijkt nu weldra, dat ook zijne moeder, Beruria, voor het nieuwe geloof gewonnen is. Met haar verlaat Benjamin Jeruzalem en begeeft zich naar Alexandrië vanwaar zij — afstammelingen van Boëthos, den tijdgenoot van Herodes I — afkomstig waren, om zich aan de prediking van het Evangelie te wijden. Derwaarts volgt hem na eenigen tijd Schelamzi, met wie hij zich in den echt verbindt.

Er is van dit verhaal veel goeds te zeggen. De beschrijving van de localiteiten, van de Joodsche toestanden en gewoonten, bepaaldelijk van alles wat op de melaatschheid en de reiniging betrekking heeft, is wonderbaar nauwkeurig. Soms daalt de Schrijver wat al te zeer in bijzonderheden af, alsof hij vergat, dat ook bij het bespreken van eene bijbelsche ziekte de goede smaak zijne eischen mag laten gelden. Doch in het algemeen kent hij die eischen zeer goed. Meer dan één gedeelte is echt-poëtisch. Ook de eenigszins mystieke toon der gesprekken doet vaak weldadig aan. En evenwel.... Kende Delitzsch het oorspronkelijk Christendom slechts even goed als het Jodendom! Maar daar wringt hem de schoen. Jose en Jacobus, de vertegenwoordigers der christelijke gemeente in het verhaal, zijn door en door onhistorisch geteekend. Hunne sympathie voor den godsdienst der vaderen en hunne gehechtheid aan de Wet komen duidelijk genoeg uit; daaraan hapert het niet. Maar met die Joodsche gezindheid verbinden zij — om het in één woord uit te drukken — de christologie van het vierde Evangelie en de verlossingsleer van Paulus. Men gevoelt, welk een vreemden indruk dit nu en dan maken moet. Bovendien ligt het in den aard der zaak, dat

Delitzsch het hierbij niet laat. Een supranaturalisme als het zijne moet telkens de geschiedenis te niet doen. Karakteristiek is reeds, dat hij er nauwelijks toe komen kan om in Jacobus den eigen broeder van Jezus te zien (S. 135 ff.). Niet minder, dat hij de Jeruzalemsche gemeente met een presbyterium *in optima forma* begiftigt (S. 139 ff.). Doch erger wordt het, als Jose zijnen melaatschen vriend in naam ven Jezus genezing toezegt, als de genezing werkelijk door een wonder tot stand komt, als in de synagoge te Bethanië aan Benjamin eene objectieve verschijning te beurt valt. Het pleit zeker voor de echtheid van het geloof van Delitzsch, dat hij niet aarzelt aan de wonderen des N. Verbonds nog andere toe te voegen, te phantaseeren, als het ware, op het daar aangegeven thema. Doch ons is het niet ten kwade te duiden, dat wij zulke phantasieën niet goed dragen kunnen — dan vooral niet, wanneer ze worden afgewisseld door streng-realistische beschrijving van de plaag der melaatschheid en van den tempeldienst. Inmiddels verhindert ons dit niet, het onderricht van een man als Delitzsch dankbaar aan te nemen. Op den door hem geteekenden streng-historischen achtergrond heeft hij z ij n Christendom eene plaats weten aan te wijzen. Nog veel lichter moet het ons vallen — en valt het ons inderdaad — daarmede het werkelijke, het echt-historische Christendom in verband te brengen. En zoo wint onze opvatting van het laatste in aanschouwelijkheid en juistheid.

De laatste maanden des jaars brengen gewoonlijk vele nieuwe boeken aan en zijn ook ditmaal niet in gebreke gebleven. Ik heb dus nog vrij wat te vermelden. Daaronder ook eenige oude bekenden, die een nieuw kleed hebben aangetrokken en dus slechts even behoeven te worden voorgesteld. Thenius gaf ons eene nieuwe uitgave van zijnen commentaar op de boeken der Koningen (*Kurzg. exeg. Handb. zum A. T.*, 9e Lieferung; Leipzig, 1873; 2½ Thaler), Bertheau van zijnen commentaar op de boeken der Kronieken (als voren, 15e Lieferung; Leipzig, 1874; 2 Thaler 21 Ngr.). Ook de *Einleitung in das A. T.* van Keil beleefde eene nieuwe, de 3e editie (Frankf. a/M.; 4 Thaler). Dit alles mag ik eenvoudig aanstippen. Doch er zijn andere werken, die meer uitvoerige behandeling vereischen. Daartoe behooren Prof. Böhl's *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu*, het *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte* van den Leipziger hoogleeraar Dr. Emil Schürer en het eerste deel van de *Geschichte der Juden* door Dr. H. Graetz, waarvan tot op

dit oogenblik acht afleveringen verschenen en dus nog slechts twee te wachten zijn. Ik neem mij stellig voor op deze geschriften later terug te komen. Inzonderheid op het laatstgenoemde, dat de geschiedenis der Israëlieten van den aanvang af, d. i. van 1500 v. Chr., tot den dood van Salomo, 977 v. Chr., behandelt. Naarmate dit begin van het werk van Graetz met grooter spanning te gemoet gezien werd, is het te meer plicht het kalm en onpartijdig te toetsen. Zooveel is aanstonds duidelijk, dat de geleerde en scherpzinnige schrijver ook nu weder zijn eigen weg gaat, die — de onze niet is. Of hij de onze moet worden? Daarover meer in eene volgende aflevering!

Leiden, 16 December 1873. A. K.

VARIA.

Men weet, hoeveel moeite men zich gegeven heeft, de berichten van Herodotos over de zoogenaamde pyramidenkoningen, Cheops, Chefren en Mykerinos met het getuigenis der egyptische monumenten te vereenigen. De grieksche geschiedschrijver had, naar hij verzekert, van zijn egyptische zegsmannen vernomen, dat althans de twee eerstgenoemde vorsten zeer goddeloos waren en de tempels sloten, zoodat hun nagedachtenis nog in zijn tijd door de vrome zonen van Cham werd gevloekt. Mykerinos zou eerst de tempels weer geopend hebben. Maar nu blijkt uit de gedenkteekenen van hun eigen tijd onwedersprekelijk, dat niet slechts Menkaura (Mykerinos) maar ook Chufu en Chafra (Cheops en Chephren) zeer godsdienstige koningen waren, die geen tempels sloten, maar een aantal heiligdommen stichtten. Beide Chufu en Chafra, die tot de IVe dynastie behoorden, hadden nog onder de XXVIe, dus niet lang vóor Herodotos, hun vaste priesters en tempels, en zij werden alzoo, eeuwen na hun dood, nog als goden aangebeden in stede van vervloekt en gehaat. De moeilijkheid scheen onoplosbaar. Ikzelf (*Vergel. Geschiedenis der egypt. en mesopotam. godsdiensten*, 139) dacht aan godsdienstig verschil en vermoedde, dat Chufu en Chafra, eenzijdige vereerders der osiraansche goden, daarom wellicht door noord-egyptische priesters, met wie Herodotos in aanraking kwam, verfoeid werden. Een nauwkeuriger onderzoek van het verband tusschen den Osiris- en Ptah-dienst deed mij evenwel het onwaarschijnlijke van dat vermoeden reeds inzien. Thans echter is, naar ik meen, de rechte verklaring gevonden. In een verhandeling van Dr. Max Büdinger (*Sitzungsber. der Kaiserl. Acad. d. Wissensch. in Wien, phil. hist. Classe*, Dec. 1872, blz. 563 vgg.) afzonderlijk uitgegeven onder den titel: *Zur egyptischen Forschung Herodot's, eine kritische Untersuchung* (Weenen, 1873, prijs *f* 0.25) behandelt hij achtereenvolgens deze onderwerpen: 1. Gesammtanlage des Werkes; 2. Character des zweiten Buches; 3. Zeit der egyptischen Reise; 4. Die Liste der Könige; 5. Die aethiopische Dynastie, en eindelijk 6. Die Pyramidenkönige. In dit laatste hoofdstuk toont hij niet alleen het onzinnige van Herodotos' mededeelingen omtrent de genoemde vorsten aan, maar verklaart ook de tegenstrijdigheid door

een zeer gelukkige hypotheze. Alles wordt duidelijk, wanneer wij aannemen, dat Herodotos de bouwers der groote pyramiden, de koningen van de IVe dynastie, met de vijandige Hyksôs verward heeft en wat hij omtrent de laatste vernam, op de eersten heeft overgedragen. Het prijsgeven van Cheops' dochter is geheel onegyptisch. Slechts een dienaar van de semietische moedergodin, en alzoo een vreemde koning, kan iets dergelijks gedaan hebben. De herder Philitis, naar een andere lezing Silitis, die in de historie der pyramidenkoningen bij Herodotos een rol speelt, kan geen ander zijn dan de bekende herdersvorst Salatis. Maar men leze het betoog van Büdinger zelf, dat mij althans geheel heeft overtuigd.

T.

Hoogst merkwaardig is het optreden van Max Müller in de Westminster-abdij, van dezen liberalen leek in het oude heiligdom der Anglicanen, waar hij, na een preek van Dean Stanley, een zendingsrede gehouden heeft. Preek en rede zijn nu te zamen uitgegeven onder den titel: *On Missions, a lecture by* M. Müller. *With an introductory sermon by* A. P. Stanley (Londen, 1873; 2½ shillings.) De rede onderscheidt zich door dezelfde eigenschappen, die al de redevoeringen van Max Müller kenmerken. Een schoone, levendige stijl, een zeer heldere en vooral pikante voorstelling, warmte en overtuiging, ziedaar waardoor hij ook nu weder zijn hoorders geboeid heeft. Doch meer dan eenig ander zijner geschriften lijdt zij ook aan oppervlakkigheid. Met de godsdiensten der niet-christelijke natiën wordt hier al zeer *cavalièrement* omgesprongen. Er zijn niet meer dan acht historische godsdiensten. Behalve de drie wereldgodsdiensten hebben alleen het Jodendom, het Brâhmanisme, het Pârsisme, en de godsdiensten van Kong-tse en Lao-tse aanspraak op dien naam. Waarschijnlijk meent Müller: nu nog voortbestaande beschaafde godsdiensten. Want ik weet niet, waarom anders bijvoorbeeld de egyptische, fenicische, grieksche en romeinsche godsdiensten van de historische worden uitgesloten. Het onderscheid tusschen de drie wereldgodsdiensten en de vijf andere die hij noemt, is, naar M's oordeel: dat de eerste leven, de laatste dood zijn, en zelf verhaalt hij van de groote beweging der geesten in het hedendaagsche Brâhmanisme, die zeker een bewijs van leven is!

T.

HET LAATSTE STUK VAN HET TIJDSCHRIFT „WAARHEID IN LIEFDE."

Ofschoon het laatst uitgekomen stuk van „Waarheid in Liefde", op den titel als voor December 1872 bestemd wordt aangewezen, is het echter pas voor eenige maanden in 't licht verschenen. En het bracht de tijding, dat hiermede de uitgave van het Tijdschrift gestaakt wordt. Dit feit op zich zelf is niet onbelangrijk voor de geschiedenis van onze Nederlandsche theologie. Het is dan ook niet onopgemerkt voorbijgegaan. Dr. U. P. Okken, te Solwerd, heeft het in de Groninger Courant met de onpartijdigheid van waardeerende critiek besproken, waaraan de Hervorming, door dat opstel in zijn nummer van 16 Oct. l.l. op te nemen, meerdere bekendheid heeft gegeven. Weinigen, behalve natuurlijk de oud-Groninger theologen zelve, zullen weigeren, om dat even humane als oprechte oordeel te onderschrijven. Er is echter voor mij een bijzondere reden, waarom ik de aandacht onzer lezers op dit laatste stuk van „Waarheid en Liefde" meen te moeten vestigen. Er komt een beoordeeling in voor van mijn inaugureele oratie over „Het karakter der onafhankelijke theologie." Die critiek is niet onderteekend, en ik zie daarom in haar het oordeel van de Redactie: Prof. Hofstede de Groot, Dr. van Herwerden en Dr. Reitsma. Zij moet gehouden worden voor een uitdrukking van methode en standpunt van de theologen, die uitmaken het nog bestaande overblijfsel van de echte zoogenoemde Groninger school, en mag derhalve voor een karakterteekening van die theologische richting, welke in 1837 met het eerste verschijnen van „Waarheid in Liefde" optrad, gebruikt worden.

Voor zoodanige karakterteekening ga ik die beoordeeling ge-

ik behoorde, in dat tijdschrift niet meer lazen. Maar thans leef ik niet maar alleen op den bodem, waar eens wieg en bakermat van de zoogenaamde Groninger theologen gestaan hebben, maar ik ontmoet ook nu en dan wie ooggetuigen zijn geweest van het krachtvol leven en bloeien dier school. Hetgeen zij verhalen geeft een historisch beeld, waaraan de stoutste voorstelling omtrent den bloei der Groninger richting in het middelpunt van hare werkzaamheid, welke men zich indertijd buiten de Noordelijke gewesten van ons land mag gevormd hebben, nog niet beantwoordt. Vergelijkt men de teekening van dien verleden bloei en van de ongehoorde toejuiching, die hem onderhield, met den huidigen toestand van nog altijd voortgaand verval, dan is er iets wat onze aandacht verdient. Namelijk dit. Terwijl het aantal van de aanhangers der Groninger richting reeds sedert jaren afnemende is, omdat er van de in leven geblevenen een deel heengaat naar de orthodoxen, een deel naar de modernen en ook wel een klein deel naar het leger van de beslist godsdienstloozen, en er weinig of geen nieuwe voorstanders bij komen, blijft er toch een Groninger richting, en schijnt zij te zullen overblijven, totdat de laatst overgebleven Groninger theologen gestorven zullen zijn. Deze bijzonderheid trok mijn aandacht, toen ik hier in Groningen, nadrukkelijker dan in de laatste jaren geschied was, aan de Groninger school herinnerd werd. Is het niet opmerkelijk, dacht ik, dat die school niet eenige verandering in hare zienswijze heeft gebracht, onder den invloed der beweging op wetenschappelijk gebied in de laatste jaren, noch ook zich heeft opgelost in de richting die door het Tijdschrift „Geloof en Vrijheid" wordt vertegenwoordigd, of ook dat deze richting zich niet met haar heeft vereenigd? Ligt de oorzaak van die onveranderlijke getrouwheid aan de eens aangenomen zienswijze, ook in bijzonderheden, waardoor de overblijvende echte Groninger godgeleerden zich kenmerken, misschien in den oorspronkelijken aanleg en het karakter van die school?

Met die vragen in mijn hoofd, nam ik weer eens het bekende boek van onzen Nederlandschen kerkgeschiedkundige den heer Sepp in handen. De indruk, dien deze „Proeve eener pragmatische Geschiedenis der Theologie in Nederland, van 1787 tot 1858," bij de eerste nauwkeurige kennismaking op mij gemaakt had, was uit mijn geheugen niet uitgewischt. Nog zeer goed herinnerde ik mij, hoe de heer Sepp, met een onpartijdig-

heid, die zoowel de lichtzijde als de schaduwzijde deed uitkomen, over de Groninger school had geschreven. Al de bijzonderheden van de daar geleverde critiek behoef ik nu niet te vermelden. Hetgeen mij een bevredigend antwoord op mijn vragen kon geven, had ik spoedig gevonden. Wij lezen op bl. 153: „Hofstede de Groot roemde er op in zijne bekende *Toespraak*, dat van al het geschrevene in het tijdschrift *Waarheid in Liefde*, nooit iets herroepen behoefde te worden." Bedenkt men, dat het geschrevene, waarvan niets behoefde herroepen te worden, geschreven is van 1837 tot 1858, een tijd van zeldzame beweging en ontwikkeling op het veld van het theologische leven, dan schijnt die verklaring van Prof. de Groot op het eerste gezicht ongeloofelijk. Toch is zij dat niet. Zij blijkt verklaarbaar en volkomen ter goeder trouw te zijn, indien wij haar in verband brengen met twee opmerkingen van algemeene strekking, die Sepp maakt, met betrekking tot de Groninger school. Zij zijn deze (bl. 146, 154, 151): „Nergens betoonde de Groninger school zich zwakker dan op het veld der grammatische uitlegkunde en der kritiek"; en „wijsgeerig redeneren is nooit de sterke zijde dier school geweest"; „hare heerschappij werd gestoord door het ontwaakt wijsgeerig onderzoek"; „hare theologie mist wijsgeerige methode". Welnu, wie ziet niet, dat mannen, die eens tot een bepaalde overtuiging zijn gekomen, welke zij met geestdrift koesteren en tot in bijzonderheden uitwerken en verdedigen, maar die tegelijkertijd zwak zijn in exegetische bekwaamheid en in wijsgeerigen zin, ook al lezen zij al de boeken, die iets anders dan zij leeren, toch onvermijdelijk niets anders meer aanleeren, dan hetgeen ze in hun overtuiging versterkt, en niets meer afleeren dan hetgeen met de volkomen uitwerking en toepassing van hun overtuiging nog in strijd was gebleven.

De genoemde beoordeeling mijner redevoering ga ik nu in dezen vorm bespreken, dat ik aantoon hoe zij de juistheid van die twee algemeene opmerkingen van den heer Sepp bevestigt. Doch nu moet ik eerst nog rechtvaardigen wat ik reeds zeide, dat ik die beoordeeling wil gebruiken voor een *karakterteekening van die theologische richting, welke in* 1837 *met het eerste verschijnen van „Waarheid in Liefde" optrad.* Immers de critiek der Groninger school, die Sepp gaf, beschouwt haar tot 1858. Het is dus de vraag of die „zwakheid op het veld der grammatische uitlegkunde en der critiek," en dat „gemis van wijsgeerige redenering

en methode" tot den einde toe, dus ook van 1858 tot 1872 standvastige kenmerken van de Groninger richting gebleven zijn. Ik beken gaarne, dat de grondslag waarop Sepp zijn oordeel over de Groninger school van 1837 tot 1858 vestigde, niet door mij is gelegd voor die jaren, bij welke Sepp mijn zegsman niet zijn kan, voor 1859 tot 1872. Hij schijnt, zooals wij uit de bladzijden van zijn boek, welke hij aan de Groninger school wijdt, mogen opmaken *een bestendig lezer* van „Waarheid in Liefde" geweest te zijn. Maar nu diene mij het afscheidswoord in het laatste stuk van het Tijdschrift. Terwijl ik Sepp's tweetal opmerkingen van algemeene strekking voor juist houd, behalve door eigen bekendheid met W. in L. vóór 1858, ook op dezen *psychologischen* grond, dat die betuiging van Prof. de Groot over de blijvende waarde van al het geschrevene in „Waarheid in Liefde", als eene die ter goeder trouw gedaan is en geloof verdient, alléén dan verklaarbaar is, indien de Groninger theologen zich werkelijk kenmerkten door de genoemde gebreken; zoo heb ik nu, bij het bewijs uit de beoordeeling mijner redevoering, een *exegetischen* grond voor de overtuiging, dat die gebreken standvastige kenmerken zullen gebleven zijn van 1859 tot 1872. In dat afscheid toch verklaart de Redactie, met het oog op de tegenstanders van vroeger en later tijd: „Ook is er door hen enkele malen wel eens iets te berde gebracht, waarvan wij de juistheid erkenden, en dat wij dan, zoo goed het ging, poogden te verbeteren." Indien wij nu het feit opmerken, dat deze andere verklaring, „dat men, ten gevolge van eigen toegenomen wetenschappelijke ontwikkeling, met veel, dat vroeger werd geschreven, geen vrede meer heeft," *ontbreekt*, en daarmede in verband brengt die concessie van luttel beteekenis, dat er *enkele malen wel eens iets is te berde gebracht*, terwijl de woorden *zoo goed het ging* aan een zóó hecht gemetseld gebouw doen denken, dat het zeer moeielijk was om er eenige daarin eens geplaatste steenen uit te nemen, ten einde ze met andere te verwisselen: wij mogen de gevolgtrekking dan maken, dat de algemeene inhoud en methode van de jaargangen 1859 tot 1872, met den algemeenen inhoud en methode van de jaargangen 1837 tot 1858 zal overeenkomen, omdat zij het saamgestelde product zijn van dezelfde deugden en dezelfde gebreken,

Wij beginnen nu met de geringe bekwaamheid in exegese van de Groninger school. Bij het woord exegese denkt men

gewoonlijk allereerst en wel eens uitsluitend aan de uitlegging van Oud en Nieuw Testament. Die exegese is echter een bijzondere toepassing van de kunst van uitleggen in het algemeen. Daarom is een goed exegeet van O. of N. Testament of van beiden van zelf ook een goed uitlegger van geschriften, die in andere talen, en wel allereerst die in de moedertaal geschreven zijn. En evenzoo, wie geschriften, die in de moedertaal of in andere door hen aangeleerde talen zijn geschreven, niet goed kunnen uitleggen, zij zijn uit den aard der zaak ook slechte exegeten van den Bijbel. Voordat ik deze stelling nu toepas op de beoordeeling mijner oratie, moet ik nog eerst vermelden, dat de Redactie verklaart: „na veelzijdig overleg en met diepe smart hebben wij ons oordeel uitgesproken." Alle gedachten derhalve aan vitzucht, aan boozen hartstocht, die het anders niet onmogelijke wetenschappelijk oordeelen opheffen, moeten wij verwijderd houden, want anders zouden wij de Redactie zonder deugdelijke reden van opzettelijken leugen en laaghartige huichelarij verdenken.

En nu treft het ons allereerst, dat de Redactie (bl. 218) „lang op den titel dezer rede getuurd heeft, of wij er eenig begrip aan konden hechten." Zij dachten, dat ik „de onafhankelijkheid van de theologie van alle andere wetenschappen" had willen betoogen, maar vonden eindelijk in de rede deze verklaring van den titel. „*Het karakter der van kerkelijke confessies en van het gezag des Bijbels onafhankelijke theologie.* Men heeft hier een proeve van die valsche exegetische akribie, welke zich moeielijkheden schept en daardoor de wezenlijke moeielijkheden over het hoofd ziet. Een volslagen gemis van methode. In onzen tijd, die zich ook hierin van een vroegeren onderscheidt, dat men korte titels kiest, „tuurt" geen wetenschappelijk man „lang" op een titel, dien hij niet aanstonds verstaat. Hij zoekt dan terstond het noodige licht in het geschrift zelf, door dat in een kalmen toestand, waarin men, zooals het spreekwoord zegt, „alle vijf zinnen bij elkander heeft", te gaan lezen. Verder (bl. 813) lezen wij nu „zoodat de naam *onafhankelijk*, haar toegekend, — om haar karakter te doen uitkomen." *Om haar karakter te doen uitkomen*, zegt de Redactie, en wat staat er bij mij te lezen, namelijk voor een uitlegger, die goed lezen kan? „*Onafhankelijk* noem ik haar in de beteekenis van een tijdelijke strijdleuze. Zoodra men in de spreekzalen van de theologie niet meer zal hooren gewagen van een theologie, die onder een openbaren of bedekten invloed staat

van de een of andere kerkelijke confessie, noch ook van een theologie, die afhangt van het gezag der Bijbelsche geschriften, dan moeten wij ons haasten om de theologie of godsdienstwetenschap te bevrijden van dien overbodigen bijvoegelijken makker. (bl. 8)." Een van de voornaamste regels van uitlegkunde zal wel blijven, dat men beginnen moet met het meest gewone spraakgebruik en een logische verbinding van gedachten bij den schrijver, dien men uitlegt, te onderstellen, tenzij het tegendeel door reeds verkregen ondervinding mocht geëischt worden. Men beproeve eens om zonder gehoorzaamheid aan dien regel te exegetiseeren. Welnu, onder *het karakter* van een theologie of van wat ook verstaat men iets min of meer *standvastigs*, en daarom zal geen exegeet het woord dat *gezegd wordt de beteekenis van een* TIJDELIJKE STRIJDLEUZE *te hebben* (zie boven), zonder nadere inlichting, aanstonds gebezigd rekenen als toegekend om het karakter van een theologie of van wat ook uit te drukken. En daarenboven, het inzicht dat ik met het praedikaat „onafhankelijk" *niet* beschreef het karakter van mijn theologie heb ik niet eens enkel door gevolgtrekking uit de omschrijving met *tijdelijke strijdleuze* willen doen ontstaan. Ik schreef: nadat ik mijn onderwerp, den titel der oratie, had genoemd (bl. 8, 19). „En dat karakter van uwe theologie is dus hare onafhankelijkheid: zoo komt misschien deze of gene mij reeds te gemoet. *Dat is echter mijne meening niet.* Er is onderscheid tusschen een gelaatstrek en een karaktertrek. De physiognomie van onze theologie, het voorkomen, dat zij van den aanvang af in de schatting van het publiek droeg, bestond in *negaties* en *polemiek*, en *om deze hare physiognomie* noem ik haar de *onafhankelijke* theologie. Maar niet altijd is het uiterlijke voorkomen eene afdruk van het innerlijke karakter in alle opzichten. Zoo ook hier. Onze theologie moge zich, ten gevolge van den historischen samenhang te midden waarvan zij werd geboren, vooral in hare eerste levensjaren negatief en polemisch hebben voorgedaan, haar eigenlijk karakter is noch negatief noch polemisch." Mij dunkt, de zaak is duidelijk. Den titel interpreteerde de Redactie als of er stond: „Het onafhankelijk karakter der theologie." Een goed uitlegger weet, dat men niet hetzelfde zegt als men schrijft. „Het karakter der onafhankelijke theologie." En in de rede zelve exegetiseerde zij de boven uitgeschreven duidelijke omschrijving van mijn bedoeling zoo gebrekkig mogelijk.

Bij deze gelegenheid wil ik over mijn gebruik van die uitdrukking *onafhankelijke theologie* iets zeggen. De voorname reden daarvan was mijn plan om het karakter van de moderne theologie, die ik voorsta, zóó te beschrijven, dat ik als 't ware van de buitenzijde, van *het voorkomen, dat die theologie voor allen zonder onderscheid, voor het groote, tot haar wezen niet doordringende, publiek heeft*, begon, om zóó voort te schrijden tot haar innerlijk wezen, tot datgene, waardoor zij een theologie is die zich van andere onderscheidt, hetwelk haar doet zijn wat zij is, en de reden is, dat zij aan die bepaalde uitwendige verschijnsels onderkend wordt welke men haar pleegt toe te schrijven, dat zij dat voorkomen, die physiognomie heeft. Welnu het groote publiek kent haar als optredende met ontkenningen van zeer veel uit de kerkleer en uit de bijbelleer en dus met bestrijding van de heele en halve orthodoxie. Dit, dat zij zich zoodoende noch door de kerkleer noch door de bijbelleer laat binden, drukte ik uit door haar *onafhankelijk* te noemen, en ik zeide uitdrukkelijk dat ik *in dien zin* haar onafhankelijk noemde. Naderhand wees ik nog opzettelijk aan (bl. 13), waarom die theologie dat *negatieve voorkomen* in de schatting van het algemeen moest gaan dragen: »Het inzicht, dat wetenschappelijke negaties uit den aard der zaak tegelijkertijd wetenschappelijke posities zijn, is te weinig algemeen, dan dat men het aanstonds in onze theologie zou hebben opgemerkt." „Onze negaties zijn in toepassing gebrachte positieve inzichten." Nu ik *niet* schreef: „Het onafhankelijk karakter van de moderne theologie" zou ieder, dacht ik, aan *onafhankelijke* eenzelfde algemeene beteekenis hechten als aan de adjectieven: moderne, Leidsche, Groningsche bij theologie, de beteekenis eener aanduiding van een uiterlijk voorkomen, van een in aller oog vallende eigenschap, waarmede een theologie zich ook voor hen, die niet dieper dan de oppervlakte doordringen, kan onderscheiden van andere. — En bij die *voorname* reden, waarom ik dat adjectivum „onafhankelijk" koos, voegde zich nog een andere. Ik wilde een bescheiden poging doen om voor „moderne theologie of richting" den, mijns inziens, beteren naam „onafhankelijke theologie of richting" in de plaats te stellen. Volgens de taalgeleerden hebben de mannen van de wetenschap alléén dan kans om een betere uitdrukking in de plaats van een minder goede in het spraakgebruik te doen opnemen, indien zij de „spraakmakende gemeente," bij alle volken en in alle tijden, navolgen.

Deze noemt de dingen niet naar het innerlijk wezen of het karakter dat zij hebben, maar het meest in 't oog vallend voorkomen, de een of andere eerst en meest onder de aandacht vallende eigenschap geeft de bouwstof voor het rechte woord, dat met het burgerrecht in de taal begiftigd wordt. Ten bewijze van de juistheid dezer opmerking, hoorde ik een autoriteit in de taalwetenschap zich eens beroepen op het woord *gymnastiek*. Het karakter van de daarmede bedoelde lichaamsoefeningen en openbare spelen werd met dat woord niet uitgedrukt; maar datgene wat aan allen, ook aan hen, die het wezen en de waarde van die oefeningen niet begrepen, het eerst in 't oog viel was dit, dat men zich naakt oefende en wedspelen hield. Als aan gelijksoortige voorbeelden kunnen wij aan den ongezochten snellen opgang denken dien de namen moderne theologie, Groninger richting enz. maakten. De benaming „onafhankelijke moraal" drukt ook niet het positieve karakter of het leidend beginsel van de bedoelde moraal uit, maar deze eerst en meest in 't oog vallende eigenschap, dat zij niet afhangt van een bepaalde godsdienstige levensbeschouwing noch van metaphysische stellingen. Hoe bescheiden mijn poging was om „onafhankelijk" in plaats van „modern" aan te bevelen, en hoe goed ik op het feit, dat die poging vruchteloos is gebleven, was voorbereid, blijkt duidelijk genoeg uit hetgeen ik schreef, na vermelding dat ik de uitdrukking „modern" nooit heb verdedigd (bl. 7): „Het is echter een hachelijke onderneming, om tegen een spraakgebruik, dat zich gevestigd heeft eer men het bemerkte, te gaan strijden. Men laat, dunkt mij, de verwijdering van dat onjuiste praedicaat het best over aan den tand des tijds. Het worde evenwel thans aan mij vergund, dat ik, sprekende over de moderne theologie, aan de benaming „onafhankelijke theologie" de voorkeur geef."

De Redactie van W. in L. zegt (bl. 813) dat zij naar „een duidelijke aanwijzing van het voorwerp" van mijn theologie in de geheele rede vruchteloos gezocht heeft. En gaat voort: „Doch ofschoon het nergens uitdrukkelijk wordt uitgesproken, overal schemert het door, dat het voorwerp der *god*geleerdheid bij den heer van Bell de *mensch* is." Hiermede vergelijke men wat ik schreef (bl. 19): „ik noemde onze theologie, wat het positief gedeelte van haren inhoud betreft, een wetenschappelijke beschrijving en verklaring van den *oorsprong*, *den grond* en *de waarde* van het godsdienstig-zedelijk, in 't bijzonder van het christelijk

gemoedsbestaan." Verder gaan zij voort zeggende: „Zoo is dan ook het geloof bij hem niet het geloof in den almagtigen, alwijzen, heiligen en liefdevollen God, maar (bl. 12 moet zijn bl. 22) het geloof van ons menschen *in ons zelve.*" Reeds een eerstbeginnende in de uitlegkunde weet, dat de woorden dikwerf in het spraakgebruik meer dan één beteekenis hebben, en dat men dan uit het verband waarin zij voorkomen moet zien, welke bepaalde beteekenis zij hebben op iedere bijzondere plaats. Zoo gebruikt men „geloof" in den zin van *godsdienstig* geloof, of godsdienstig vertrouwen hebben, met of zonder bijvoeging van de woorden God of Christus, ter aanduiding van het object van het geloof. Maar „geloof" wordt ook gebruikt in den zin van „vertrouwen hebben" zonder dat er godsdienstig geloof mede wordt aangeduid, en dan kan het op allerlei objecten gericht zijn. Ieder die van uitlegkunde iets weet, ziet terstond, dat „geloof" door mij in de laatstgenoemde beteekenis gebruikt is, wanneer ik schrijf (bl. 22) „onze overtuiging van het blijvend recht der godsdienst heeft ten laatste haar diepsten grond in het eenig standvastige bolwerk tegen het scepticisme, in *het geloof in ons zelven*; dat is: in het vertrouwen, dat de mensch zich niet bedriegt, wanneer hij eene ontsluiering van zijn eigen wezen erkent in een levensgevoel en een levensuiting, waaraan hij zijn hoogste goed dankt, den vrede, den moed en den troost, die hem in den edelsten zin van het woord doen leven." Het is duidelijk voor oogen die zien kunnen, dat ik hier aan het *geloof*, dat is: het vertrouwen van mij, en wie hierin mijn geestverwanten zijn, *in ons zelven* onze verzekerdheid toeschrijf, dat ons godsdienstig gemoedsbestaan een ware uitdrukking van ons werkelijk wezen is; EN DAT GODSDIENSTIG GEMOEDSBESTAAN, ER ZIJN DAARIN (zie bl. 23) „*drie algemeene grondtrekken: het geloof aan de goddelijke Oppermacht, het gevoel van verplichting tot persoonlijk heilig leven, en het gevoel van verplichting tot liefde jegens alles wat een voorwerp van liefde zijn kan.*" *Hier leest* de Redactie, blijkens hare zoo even aangehaalde woorden, dat bij mij „het geloof niet is... geloof in God, maar het geloof van ons menschen in ons zelven"; en toen zij op bl. 29 deze woorden vond: „Met onbepaalde huldiging van de exacte wetenschap op haar eigen gebied, blijven wij gelooven liefhebben en hopen", toen kon zij in die woorden niet vinden gelooven *in God*, in verband met hetgeen zij gelezen had op de zoo even aangehaalde plaats, bl. 23, noch

ook in verband met het door mij geschrevene op bl. 19: „Wij voor ons vinden in de voorstelling van God als den almachtigen en alomtegenwoordigen Vader, wiens wil is de heerschappij van het goede....... den besten vorm, waarin, voor het religieuse leven, het metaphysische begrip van den levenden God wordt uitgedrukt." Ook kwam de gedachte, dat ik, bl. 29, bij de woorden „gelooven, liefhebben en hopen" voor den geest kon gehad hebben 1 Cor. 13: 13, en dus hier met „gelooven" „gelooven *in ons zelven*" niet kon bedoelen, geenszins in haar op.

Wij kunnen met deze proeven van de exegetische onbekwaamheid der redactie van „Waarheid in Liefde" volstaan. Nog een aantal andere zijn in de beoordeeling te vinden. Maar zij zijn voldoende om er deze stelling op te bouwen. Die redactie zou de Nederlandsche volzinnen, die zij blijkbaar niet verstond, wel hebben verstaan, indien zij voorkwamen in een geschrift, dat zij met eenige onzijdige weetgierigheid in handen had kunnen nemen. Want zij zou dan als ieder, die het onderwerp, waarover hij leest, eenigzins kent, goed gelezen hebben. Maar zulk met verstand lezen is, als gewone zonder opzettelijke theorie verworven uitlegkunde, onderscheiden van WETENSCHAPPELIJKE UITLEGKUNDE. Deze laatste bezit men eerst dan, indien men zich bewust is, als tot in berg en been, welke de algemeene grondslagen en regels zijn, die uit den aard van de zaak en van de uitdrukking van gedachten en gewaarwordingen door middel van de taal voortvloeien, en als theorie de praktijk der uitlegging moeten beheerschen. Het zekere bewijs dat men deze wetenschappelijke uitlegkunde bezit, is gelegen in dit volstrekt noodzakelijke gevolg van haar bezit, dat men zich nooit meer door sympathie of antipathie ten aanzien van den inhoud van een geschrift, maar STANDVASTIG EN UITSLUITEND *door de regels van wetenschappelijke hermeneutiek laat besturen.* De werkzaamheid van den geest staat dan bij het lezen van hetzij Hebreeuwsch, hetzij Grieksch, hetzij Nederlandsch onder een tucht, wier heerschappij, langzamerhand onbewust, geëerbiedigd wordt in spijt van alle mogelijke sympathie of antipathie; een tucht, die voor den wezenlijk uitlegkundige een zedelijk karakter verkrijgt, waardoor men spreken kan van iemands exegetisch geweten. Het bezit nu van deze wetenschappelijke uitlegkunde is altijd vreemd geweest en tot den einde toe vreemd gebleven aan hen, die op het standpunt van de Groninger school zijn blijven volharden. Door dat gebrek legden zij, indien

zij schriften met wier inhoud zij instemden of wenschten in te stemmen, voor zich hadden, hun gevoelen in de woorden van de schrijvers, en waren zij volstrekt onvatbaar om een nieuwere en betere interpretatie, zooals bijvoorbeeld in de laatste jaren van de Johanneïsche en Paulinische schriften is gegeven, ik zeg nog niet eens over te nemen, maar slechts onpartijdig na te gaan. En geschriften, waarin het nieuwe historisch-kritische standpunt vertegenwoordigd wordt, het standpunt, dat alle supranaturalisme bestrijdt, konden zij, ten gevolge van dat gemis aan wetenschappelijke uitlegkunde, nooit zóó goed lezen, dat zij ze werkelijk juist verklaarden en verstonden, omdat zij tegen alles wat uit dat standpunt wordt voorgedragen steeds den diepst mogelijken weerzin gevoelden.

De tweede opmerking van algemeene strekking, die de heer Sepp maakte, en waarvan de juistheid in het tijdschrift „Waarheid in Liefde" standvastig gebleken is tot het laatste stuk, was deze: „Wijsgeerig redeneeren is nooit de sterke zijde dier school geweest"; „hare heerschappij werd gestoord door het ontwaakt wijsgeerig onderzoek"; „hare theologie mist wijsgeerige methode." Een van de menigte voorbeelden die de juistheid dezer opmerking in 't licht stellen, vind ik in de critiek van hetgeen ik over geschiedenis heb gezegd. „Ik schreef (bl. 15); „Maar zijn die dusgenaamde feiten der geschiedenis dan volstrekt objectieve vastigheden, die daar de eeuwen door onveranderlijk dezelfde kunnen blijven en vóór ons staan als de werkelijke objectieve pyramiden van Egypte? Wat is eigenlijk de geschiedenis? Zij is immers niets anders dan een in ieder telkens levend menschengeslacht voortgezette overlevering van berichten over hetgeen, volgens het oordeel van sommige menschen, die zich met geschiedschrijving minder en meer ernstig bezig hielden, gebeurd is." Wat zegt de redactie hierop? Op deze vraag antwoorden wij met volle verzekerdheid: „Die feiten der geschiedenis zijn volstrekt objectieve vastigheden, die de eeuwen dóór onveranderlijk dezelfde blijven; ze zijn niet te vergelijken met eenig gebouw of met de aarde zelve; want terwijl de pyramiden van Egypte verouden en eens in stof vergaan en de aarde eens verdwijnt, staan zij eeuwig onwankelbaar vast. Wat geschied is, kan immers *nooit* ongeschied gemaakt worden. Zijn de roeping van Abraham, de leiding van Jozef, de wetgeving van Mozes, de werkzaamheid van Samuel, David, Elia en Jesaja, de wegvoering

naar Babel en de terugkeer uit Babel, de prediking van den Dooper, de optreding, het onderwijs en de wonderen van Jezus, Jezus' opstanding, de roeping van Saulus door Jezus, en honderd voorvallen meer, die ons verhaald worden, wezenlijke feiten: — *of* zij dit zijn, moet de historische kritiek uitmaken: — ZIJN ZE FEITEN, dan zijn ze ook, als gebeurde zaken, onveranderlijk, tot in en door alle eeuwigheden heen." „Of zij dit *zijn*, moet de historische kritiek uitmaken." Men ziet, de redactie wil niet alles voor een feit houden wat als werkelijke gebeurtenis wordt voorgesteld, *maar erkent het recht der critiek*. Welnu, dat doe ik ook, en als ik op de pas aangehaalde regels laat volgen: „Die berichtgevers waren al of niet ooggetuigen, en gebruikten in het laatste geval de berichten van ooggetuigen. Wij hebben dus allereerst te doen met de geschiedschrijvers, met de waarde van hunne bronnen en het al of niet goede gebruik, dat zij van die bronnen maakten" — dan ziet elk exegeet, dat ik als uitkomst van het onderzoek de overtuiging onderstel, die ik natuurlijk reeds lang bezit, dat er betrouwbare bronnen zijn en dat er schrijvers zijn die een goed gebruik van die bronnen hebben gemaakt, derhalve, met andere woorden, dat er dingen worden voorgesteld in de geschiedenis als werkelijke gebeurtenissen, welke ook ik voor feiten houd. Maar indien nu de redactie eens goed vond om een geschiedenis van het Israëlietische volk en van het christendom te schrijven, zou dan niet *hare* geschiedschrijving de uitkomsten in zich bevatten van critisch onderzoek? Alles wat in die geschiedenis met den rang van een in 't verleden werkelijk plaatsgegrepen gebeurtenis optrad, zou derhalve een gevolg zijn van wetenschappelijke oordeelkunde, derhalve aan de critiek zijn optreden als feit te danken hebben. Dit volgt uit de verklaring: „*of* zij feiten zijn moet de kritiek uitmaken." En toch, in één adem zegt de redactie weer *neen*. „Wij hebben hier de treurigste verwarring van *geschiedenis* en *geschiedschrijving*, die maar mogelijk is. De *objectieve* geschiedenis of de reeks van gebeurde zaken wordt verward met de *subjectieve* geschiedschrijving of het verhaal dier zaken door de beschrijvers er van." Alsof er voor ons *onafhankelijk van de verhalen of berichten over het verleden* nog een geschiedenis aanwezig was! De *aanwezigheid* echter van die geschiedenis *buiten de verhalen om* wordt door de redactie uitdrukkelijk geleerd. Zij zegt (bl. 823): de geschiedenis en hare beschrijving staan juist in dezelfde verhouding tot elkander als de natuur

en de natuurkunde." Volgens haar is de *bestaanswijze* van de geschiedenis dezelfde als de *bestaanswijze* van de natuur. Toen ik vroeg: „wat is eigenlijk de geschiedenis?" bleek genoegzaam uit het woord „eigenlijk", dat ik niet een populaire, maar een wijsgeerig juiste definitie van geschiedenis wenschte te geven. Maar de redactie kent niet het *wijsgeerig* nadenken, hetwelk zoekt door te dringen tot het wezen en den grond van de dingen. Zij spreekt van „voorvallen die ons verhaald worden, en wezenlijke feiten zijn" Maar het komt niet in haar op, dat men, stellende van het een of ander dat het IS, de vraag moet kunnen beantwoorden WAAR het *is?* De feiten, aan welke het praedikaat van het ZIJN wordt toegekend, moeten ERGENS in het verleden geweest zijn en, indien zij nu nog gezegd kunnen worden te ZIJN, ERGENS zijn. Welnu, als iets gebeurt, dan werkt het in den samenhang der dingen wat het werken kan, en overigens gaat het, indien niemand het ziet, spoorloos in den oceaan van het *niet meer zijn* onder. Zijn er echter, die het gebeurde hebben opgemerkt, dan blijft dat *voortbestaan* en invloed hebben in den geest van die ooggetuigen, doch zóó voortbestaan, als zij het hebben begrepen. Omdat er een groote menigte dingen te allen tijde gebeuren, wier eens tegenwoordige aanwezigheid in het geheugen van de menschen bewaard wordt, en die dan vroeger of later in boeken worden beschreven, daarom is er een geschiedenis. En even als reeds de ooggetuigen en de eerste beschrijvers van een gebeurtenis hun *oordeel* gebruiken bij het zien en het beschrijven, zoo blijft critiek, grondige en oppervlakkige critiek, altijd onlosmakelijk verbonden met de geschiedschrijving, het eenige voertuig waarmede de kennis omtrent het verleden door het eene geslacht aan het andere wordt overgeleverd. Daar echter het oordeel over de zekerheid of de waarschijnlijkheid, dat „voorvallen, die ons verhaald worden, wezenlijke feiten zijn", de uitkomst is van velerlei kundigheden en daaruit voortvloeiende oordeelen en gevolgtrekkingen, kan het niet anders, of voor den een is een verhaal het bericht omtrent een ware gebeurtenis en voor den ander niet. Hieruit vloeit voort, dat voor de eene groep menschen het verleden in meer of mindere opzichten geheel anders is geweest, dan voor de andere groep. De geschiedenis is dus, zooals iemand juist heeft gezegd, een boek, dat altijd weer moet overgeschreven worden. Het gedeelte van de menschen in wier geest de inhoud van geschiedboeken is opgenomen, be-

paalt de waarde der berichten, die men in die boeken heeft gevonden, en levert nu, hetzij door vernieuwde bezegeling van reeds bestaande geschiedwerken, hetzij door de vervaardiging van nieuwe, waarin de oude boeken deels overgeschreven, deels gewijzigd, deels aangevuld worden, de kennis der geschiedenis over aan een volgend geslacht. Die overlevering geschiedt door meerderen, en wel door meerderen, die in geschiedbeschouwing verschillen, en daardoor bestaat er altijd over zeer vele als feiten overgeleverde voorvallen uit het verleden meer dan één geschiedenis, of, wat hetzelfde is, meer dan één in geschiedwerken neergelegde geschiedbeschouwing, en gewoonlijk leert de tijd, welke de meest aannemelijke is naar het bevoegde oordeel van de meest ontwikkelde menschen.

Wil men nog eens in een kort bestek de doorslaande bewijzen zien, hoe de exegetische, historische, critische en wijsgeerige strijdvragen en debatten, waarmede de wetenschappelijke wereld zich in de laatste halve eeuw heeft beziggehouden, hetzij aan de redactie van W. in L. geheel onbekend zijn gebleven, hetzij geheel onbegrepen voor haar geest zijn voorbijgegaan, men neme dan kennis van de volgende vijftien regels:

„Waarom „*moeten* Jezus' gaven gelegen hebben binnen de gren„zen der menschelijke natuur?" Indien de *geschiedenis* Hem ver„toont als een verhevener persoon dan iemand die ooit mensch „is genoemd, heeft dan de *wijsbegeerte* regt te verklaren, dat het „geschiede niet is geschied? Indien *God* verkozen heeft, dat de „volheid der Godheid in Hem zou wonen, heeft een *mensch* dan „regt te zeggen, dat God dit niet mogt en niet kon doen?

„Philosophie is het denken van menschen, en daaraan komt „alle eer toe, zoolang zij blijft op haar gebied; *historie* is het „doen van menschen en bovenal het doen van *God*, die zelf „handelt en ook toelaat, wijzigt of verhindert, wat *menschen* doen. „Deze historie duldt niet, dat de philosophie hare grenzen over„schrijdt en zich aanmatigt de wet te geven, waar zij niets heeft „te bevelen."

Wij gaan nu over tot hetgeen in de critiek van mijn redevoering over de zienswijze van den wijsgeer Lotze voorkomt. Ik sprak reeds over de *ongeloofelijk onjuiste* voorstelling van die zienswijze, en verklaarde, dat ik zonder dat beroep van de Redactie op de denkbeelden van Lotze, niet tot bespreking van haar oordeel over mijn oratie zou zijn overgegaan. Terwijl de

toon waarop de Redactie haar afkeurend oordeel over mijn theologie, en daarin over de moderne theologie in het algemeen, uitspreekt, al vrij hoog was, stijgt hij nog hooger, waar zij gaat aantoonen, dat ik wel het allerminst reden heb om naar de studiën van Lotze te verwijzen. Na het een en ander te hebben aangehaald zegt de Redactie: „Uit deze brokstukken zal de lezer, die Lotze nog niet kende, wel kunnen gissen, dat hij, gelijk de heer van Bell, bl. 29 zegt," misschien de fijnste denker en veelzijdigste wijsgeer is, waarop Duitschland tegenwoordig roem mag dragen", maar zeker niet kunnen opmaken, hoe men „de anthropologische studiën „in den geest en de rigting" van Lotze volgende, gelijk Dr. van Bell zegt te doen, kan komen tot de loochening van het wonder en van de bovennatuurlijke openbaring (bl. 12)". Ik weet niet nauwkeurig, welken graad van waarde vrienden van mij, met wie ik zeer dikwerf ook over wijsgeerige onderwerpen, in Amsterdam en hier, plag en pleeg te spreken, aan mijne philosophische ontwikkeling toekennen. Maar hiervan durf ik mij verzekerd houden, dat zij hartelijk zullen lachen, indien zij nu van mij vernemen, dat hierop het oordeel van de Redactie van „Waarheid in Liefde" eigenlijk neerkomt, dat ik de schriften van Lotze *nog niet versta*. Men zal veeleer geneigd zijn om, zonder nader bewijs, dit andere aan te nemen, dat Lotze geen schrijver is voor de Redactie van „Waarheid in Liefde". Zij is er natuurlijk verre af om dit toe te stemmen. Zij kent hem goed, zooals wij nog lezen in de noot op bl. 323, waar zij naar aanleiding der vertaling van Lotze's woorden zegt: „Ik moet opmerken, dat de aanhalingen uit Lotze zooveel mogelijk woordelijk zijn; doch vaak eenigszins vrijer moesten uitvallen, om verstaanbaar te wezen. Die Lotze kent, zal echter opmerken, dat ik volkomen getrouw ben".

Aan Lotze's uitgebreidste werk „Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit", gaat vooraf een uiteenzetting van de strekking, die hij aan dat werk heeft willen geven. Na de herinnering, dat er tusschen de behoeften des gemoeds en de uitkomsten van menschelijke wetenschap een oude nooit ten einde gebrachte strijd is, zegt hij tot de verzoening van dien strijd zijn bijdrage te willen leveren. En wel zóó, dat hij aan ieder van de beide strijdvoerende partijen, zoowel aan de „Weltansicht des Gemüthes" als aan de „mechanische Naturauffassung", haar waarde en haar recht *ten volle* wil toekennen. „*Mechanismus*", „*mechanische* natuurverklaring" gebruikt Lotze niet

in tegenstelling met *Chemisme* of *Dynamisme*, maar hij bedoelt er mede, dat alle werkelijkheid, de wereld waartoe ook wij behooren, zonder uitzondering, zij het ook op verschillende wijze, door algemeene wetten en vaste voorwaarden van bestand en werkzaamheid wordt beheerscht. Wij lezen op bl. XV: „Und je mehr ich selbst bemüht gewesen bin, den Grundsätzen der mechanischen Naturbetrachtung Eingang in das Gebiet des organischen Lebens zu bereiten, das sie zaghafter zu betreten schien, als das Wesen der Sache es gebot: um so mehr fühle ich den Antrieb, nun auch jene andere Seite hervorzukehren, die während aller jener Bestrebungen mir gleich sehr am Herzen lag. Ich darf kaum hoffen, ein sehr günstiges Vorurtheil für den Erfolg dieser Bemühung anzutreffen; denn was jene früheren Darstellungen an Zustimmung etwa gefunden haben mögen, das dürften sie am meisten der Leichtigkeit verdanken, mit der jede vermittelnde Ansicht sich dahin umdeuten lässt, dass sie doch wieder einer der einseitigen äussersten Meinungen günstig erscheint, welche sie vermeiden wollte. Gleichwohl liegt in dieser Vermittlung allein der wahre Lebenspunkt der Wissenschaft; nicht darin freilich, dass wir bald der einen bald der andern Ansicht zerstückelte Zugeständnisse machen, sondern darin, dass wir nachweisen, wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat. Ik heb geen letter meer of minder gespatieerd laten drukken, dan Lotze zelf heeft gedaan op deze plaats, zie Mikrok., 2de uitgave van 1869, Eerste Deel, bl. XV. En wat zegt nu de Redactie? Dat Lotze mijn zienswijze, dat (bl. 18)" de natuur zich aan ons voordoet als een levend physisch-chemisch mechanismè, en 's menschen leven als voortschrijdende onder de heerschappij van een gelijksoortig physiologisch — psychologisch mechanisme", *verwerpt en bestrijdt.* De Redactie zegt, (bl. 823) „hij (Lotze) verwerpt en bestrijdt haar. Hij zegt (Mikrokosmos, Leipz. 1869. D. I bl. XV) „Geheel en al ondergeschikt is de beteekenis van het werk, 't welk het mechanisme in den bouw der wereld heeft te vervullen". Hiermede is het hem zoozeer ernst, dat hij na een betoog er van deze woorden als een hoofdgedachte en hoofdbedoeling van zijn boek gespatieerd laat drukken". Goed gezegd: maar, *gij hebt wat weggelaten* van de woorden, die Lotze, volgens uw eigen opmerking, gespatieerd heeft laten drukken *omdat zij een hoofdgedachte en*

hoofdbedoeling van zijn boek uitdrukken; *gij hebt weggelaten de woorden:* wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, und zugleich wie, enz. Wat dunkt den lezer? Het is reeds in lijnrechten strijd met de allereerste beginselen van wetenschappelijke uitlegkunde om *een gedeelte* van de *gespatieerde* woorden onvertaald te laten, indien men dit toch reeds weet, dat een schrijver er reden voor heeft en er op gelet wil hebben, dat hij enkele woorden spatieert. Vervolgens, laat de Redactie juist *die* gespatieerde woorden van Lotze weg, zijn verklaring dat *het Mechanisme zonder uitzondering over alles zich uitstrekt of alles omvat,* waaruit blijkt, dat *hij volkomen hetzelfde wil* als ik omtrent de natuur en 's menschen leven gezegd heb. Eindelijk blijkt uit het achterwege laten van die woorden wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, dat de Redactie van de bedoeling des wijsgeers met zijn Mikrokosmus en dus van het standpunt van Lotze volstrekt niets begrijpt. Zooals ook in hetgeen ik boven van die bladzijde XV afschreef te lezen is, wil hij juist met het spatieeren van die woorden wie ausnahmslos *tot* zu erfüllen hat te kennen geven, dat hij een *tweeledige* overtuiging gaat ontwikkelen, namelijk *vooreerst,* dat het Mechanisme volstrekt alles wat tot de wereld behoort omvat, en *ten tweede* dat desniettegenstaande dat Mechanisme een ondergeschikte rol vervult, de rol namelijk van *middel* te zijn, waarmede het doel van God: de verwezenlijking van HET GOEDE, wordt bereikt. De plaats, waar het goede verwezenlijkt wordt en genoten wordt, is het gevoel van levende wezens (Mikrok. III. p. 43): „was ein Gut sein soll, hat den einzigen und nothwendigen Ort seines Daseins in dem lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens; Alles, was ausser, zwischen, vor und hinter den Geistern liegt, Alles, was Thatbestand, Ding, Eigenschaft, Verhältniss oder Ereigniss ist, gehört zu dem Reiche der Sachlichkeit, das zwar Güter vorbereitet, aber ohne je selbst ein Gut zu sein". De verwezenlijking echter van dat Goede is niet een doel naast, boven, buiten het mechanisme van de werkelijkheid, maar het doel dat *immanent in* de mechanisch samenhangende en werkende wereld van al het eindige is. Nadat Lotze (Mikrok. I, p. 448) de pogingen der speculatieve philosophie, om aan te wijzen waarom juist de wereld der dingen, die wij kennen en waartoe wij behooren, en geen andere het middel heeft moeten zijn om de levende wezens tot het bezit en het genot van het goede te brengen, als mislukt heeft afgewezen, en, met verwerping van die pogingen, de voorkeur geeft aan de bescheiden

overtuiging van het gemoed, „welches einfach in einer unerforschlichen Weisheit Gottes den Grund aller endlichen Gestaltungen sieht," gaat hij aldus voort: „Dasselbe Bekenntniss der Wissenschaftlichen Undurchführbarkeit eines darum nicht minder sicheren Glaubens haben wir in unserer Beziehung zu der letzten grossen Naturansicht, der mechanischen, abzulegen. Wir haben sie rückhaltlos zugegeben, so weit irgend es sich um die Untersuchung der Verhältnisse von Endlichem zu Endlichem, um die Entstehung und Verwirklichung irgend welcher Wechselwirkungen handelte; wir haben ebenso entschieden ihre Berechtigung geleugnet, wo sie nicht als formelles Mittel der Untersuchung, sondern als abschliessende Weltansicht sich gelten zu machen versuchte". En bl. 450: „Legen wir aber Gewicht auf diese Unselbständigkeit des Naturlaufes, so dass die Vergötterung des Mechanismus, die man dennoch vielleicht uns vorwirft, nur darin besteht, dass wir ihn nicht als ein auf sich beruhendes Schicksal, sondern nur als Erzeugniss der göttlichen Weisheit begreifen: so müssen wir anderseits, für ihn auch die Anerkennung seiner schrankenlosen Giltigkeit verlangen. Wir glauben gezeigt zu haben, wie in den meisten der Fälle, in welchen eine mehr gefühlvolle als klare Naturansicht, von seiner Starrheit bedrückt, zu andern höheren Kräften und Potenzen flüchtet, uns theils die Erfahrung die Fortdauer der mechanischen Bedingtheit oft auf das Bitterste eindringlich macht, theils unser Gefühl selbst keinen wahren Vortheil von den Annahmen haben würde, die es mit den heimlichen Bewusstsein ihrer Nichtübereinstimmung mit dem Gegebenen wagen könnte. Wir haben mit der Stetigkeit und dem festen Zusammenhange des mechanischen Weltbaues selbst die Freiheit formell nicht unvereinbar gefunden, welche wir uns zu erhalten füglich wünschen können; nur die Unentschiedenheit darüber, ob auch nur in diesem Falle das, was wir annähmen, dem richtig verstandenen Zwecke seiner Annahme entsprechen möge, hat uns zögern lassen, neben der Möglichkeit der Freiheit von ihrer Wirklichkeit zu sprechen und auch ihrem Begriffe seine bestimmte Stelle in dem Ganzen des mechanischen Universums zu geben. Je weiter wir jedoch auf diesem Wege uns von der kümmerlichen Engherzigkeit jener Ansichten früherer Zeiten entfernen, denen Mechanismus nichts war, als eine endlose Mittheilung gegenseitiger Stösse, um so mehr müssen wir jeden Versuch zurückweisen, nun dennoch diesem allgemeinen Gesetze aller Vermittlung

des endlichen Geschehens einzelne Theile der endlichen Wirklichkeit entziehen zu wollen. Nirgends ist der Mechanismus das Wesen der Sache; aber nirgends gibt sich das Wesen eine andere Form des endlichen Daseins, als durch ihn; so wie wir nicht andere Götter haben neben Gott, so bedürfen wir ausser dieser allgemeinen Wirkungsform der Natur nicht anderer". Wie deze lange maar noodzakelijke aanhaling aandachtig heeft gelezen, zal erkennen, dat, óf Prof. Lotze zich zelven op verschillende plaatsen van zijn boek tegenspreekt, óf de Redactie van W. in L. niets van dat boek begrijpt, indien het juist is, wat die Redactie schrijft: „Bl. 28 verklaart hij (Lotze) verder: „Met de vermoedens (Ahnungen) onzes gemoeds, met de eischen van onze zedelijke natuur, met de geheele warmte van ons innerlijk leven gevoelen wij ons vreemd in dit rijk der zaken (d. i. blijkens den zamenhang, in dit rijk van mechanische krachten), dat niets innerlijk kent. Hoezeer Lotze eenen grooten invloed aan de mechanische krachten toekent, is het er dus verre af, dat hij ze alleen zou erkennen en derhalve de zinnelijke of zelfs de geestelijke wereld (evenals Dr. van Bell) voor een mechanisme houden. Integendeel verklaart hij (in zijne Allgem. Physiologie, Leipzig 1851, bl. 11): „De inrichtingen van het leven wijzen aan alle kanten onophoudelijk henen, naar de meest overlegde doelmatigheid, zoodat de nasporing van het leven zonder de vooronderstelling van het bestaan dezer doelmatigheid eene onmogelijkheid zou zijn". — De tweede mogelijkheid, die ik zoo even stelde, is natuurlijk de waarheid, de Redactie begreep niets van hetgeen zij in den Mikrokosmus las. Op die door haar aangehaalde bladzijde 28, is Lotze bezig met, overeenkomstig den gewoonlijk dialektischen gang van zijn betoog, de tegenspraak van de wereldbeschouwing van het nog niet met de mechanische wereldbeschouwing verzoende gemoedelijke leven te laten hooren. Zou de Redactie dien dialektischen betoogtrant niet eens opgemerkt hebben? Men vergelijke hier kortheidshalve, Mikrok. I, bl. XI, waar het antwoord op die tegenspraak in het boek zelf reeds wordt beloofd: „Nicht minder unbegründet ist was ..... der Anerkennung der mechanischen Naturauffassung so hemmend entgegensteht: die ängstliche Furcht, vor ihren Folgerungen alle Lebendigkeit, Freiheit und Poesie aus der Welt verschwinden zu sehen. Wie oft ist diese Furcht schon geaüssert worden, and wie oft hat der unaufhaltsame Fortschritt der Entdeckungen neue Quellen der Poesie eröffnet für die alten, die

er verschütten musste! En bl. XIV: Gegen die Wahrheit der innerlichen Erkenntniss, gegen die freie Willkührlichkeit der Bewegungen, gegen die schöpferische, aus sich selbst quellende Entwickelung des körperlichen Daseins überhaupt sind die Angriffe der physiologischen Wissenschaft gerichtet gewesen und haben so alle jene Züge in Frage gestellt, in denen das unbefangene Gefühl den Kern aller Poesie des lebendigen Daseins zu besitzen glaubt. Befremdlich kann daher die Standhaftigkeit nicht sein, mit welcher die Weltansicht des Gemüthes als höhere Auffassung der Dinge den überzeugenden Darstellungen der mechanischen Naturbetrachtung hier zu widerstreben sucht; um so nöthiger dagegen der Versuch, die Harmlosigkeit dieser Ansicht nachzuweisen, die, wo sie uns zwingt, Ansichten zu opfern, mit denen wir einen Theil unseres selbst hinzugeben glauben, doch durch das, was sie uns zurückgiebt, die verlorene Befriedigung wieder möglich macht". De Redactie haalt verder een plaats uit de Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens van Lotze aan ten bewijze, dat hij *doelmatigheid* in de inrichtingen van het leven erkent. In den Mikrokosmus, waarin uit de Allgemeine Physiologie de algemeene grondstellingen en de uitkomsten, die den toets van voortgezette studie konden doorstaan, door den schrijver zijn opgenomen, handelt het 2de Hoofdstuk van het tweede Deel over het begrip van doelmatigheid in verband met de mechanische verklaring van de wereld der ervaring. Volgens Lotze verkeeren de grondbestanddeelen der wereld, de dynamiden of wezenheden in onafgebroken wisselwerking. Die wisselwerking is zonder uitzondering door de standvastige wetten of gewoonten van levensuiting, waaraan die elementen in hun passief en actief werken gehoorzamen, beheerscht. Maar die elementen hebben ieder hun eigen wezen, hetwelk met de van buiten daarop inwerkende uitingen van andere dynamiden medewerkt tot de saamgestelde producten van de algemeene mechanische wisselwerking, welke zich in de bijzondere gestalten en toestanden der dingen voordoen. In het levend organisme is de ziel met de haar eigendommelijke natuur de in de mechanische wisselwerking medewerkende factor, waardoor dat organisme, in en door het mechanische beloop, een doelmatige en doeltreffende inrichting verkrijgt. Er is dientengevolge een „Innere Zweckmässigkeit der Dinge und ihrer Wirkungen, en zoo verkrijgt men „Die Einheit der Natur als Erzeugniss mannigfacher Wechselwirkungen". Ik wil uit dat Hoofdstuk kortheidshalve alleen het vol-

gende afschrijven. „Sie (die mechanische Ansicht) weiss nicht davon zu erzählen, dass eine weise Absicht das Gefühl sittlicher Verpflichtung und die Musterbilder sittlicher Ideale in die lebendigen Seelen gelegt habe, und sie verwickelt sich darum nicht in die Schwierigkeit der Frage, wie mit dieser absichtlichen Stiftung des Keimes die unzähligen Hindernisse zusammenstimmen, die der Weltlauf seiner Entwicklung entgegenstellt. Sie weiss nur, dass auch diese inneren Regungen mit zu dem thatsächlichen Bestande gehören, welcher die Natur der Seelen ist, und indem sie den sittlichen Trieb als eine jener Kräfte betrachtet, die zu gegenseitiger Begegnung und Bekämpfung in den Verlauf der Dinge eintreten, verlangt sie nicht, dass alle übrigen Umstände ihm entgegenkommend sich fügen sollen, aber sie vertraut darauf, dass er in der Wechselwirkung aller sich gleichfalls werde gelten machen. Weit entfernt von jenem wunderlichen Materialismus, der es für eine Aufgabe hält, aus ungeistigem Stoff die geistige Lebendigkeit wie eine Zugabe hervorgehen zu lassen, deren geringer und prekärer Werth keine eigenthümlichen Ansprüche dem allein wahren Stoffe gegenüber erheben dürfte, wird die mechanische Ansicht vielmehr glauben können, gerade in jener Thatsache des sittlichen Triebes einen der wichtigsten und ursprünglichsten Züge der Seele zu finden, aus dem alle andern gesetzlichen Formen ihres Verhaltens nur wie folgerechte Selbsterhaltungen hervorgehen. Dass es Wesen gibt, die sich und ihren Aüsserungen einen Werth bestimmen, sich selbst anklagen und entschuldigen, weder diese Thatsache noch die unbedingte Hoheit des Gebotes, das in ihr liegt, wird diese Auffassung bezweiflen oder verkleinern, und wenn sie nicht lehren kann, dass *über* dem Einzelnen Ideale schweben, zu deren Erfülling er bestimmt sei, so erkennt sie doch an, dass *in* jedem Einzelnen sich ein Ideal entwickeln könne, von dem er sich nur um den Preis seiner Selbstverurtheilung lossagt". — Men ziet dat de Redactie, die schijnt te meenen, dat volgens Lotze *doelmatigheid* en *de mechanische werking van krachten* twee elkander uitsluitende begrippen zijn, dien wijsgeer heeft gelezen zonder te verstaan wat zij las.

Wij hebben nu nog de aandacht te vestigen op hetgeen de Redactie verklaart, (bl. 824): „Stelt Prof. van Bell het zoo voor, alsof het geloof aan voorheen geschiede wonderen door de natuurkundige wetenschap thans als ongegrond is ter zijde gezet, dewijl deze toont, dat er nu geene wonderen geschieden noch

noodig zijn, Lotze bewijst juist het tegendeel. Lotze beweert, dat het wonder èn volgens de natuurwetenschap mogelijk èn waarschijnlijk is, èn volgens de geschiedenis werkelijk bestaan heeft, gelijk het volgens de ervaring nog bestaat". Wij hooren hier, dat Lotze leert, dat wonderen (en de Redactie bedoelt natuurlijk: wonderen, of vele van de wonderen die in O. en N. Testament verhaald worden) én vroeger geschied zijn én nu nog geschieden.

De Redactie van Waarheid in Liefde, las met zooveel genoegen bij Lotze, Mikrok. II, p. 53 (want zij haalt aan bl. 51—55): „Ich begreife, dass diese Betrachtungsweise sich der üblichen Meinung von der inneren Leerheit der Dinge wenig empfehlen wird, und in der That enthält sie einen Begriff, den diese Meinung am meisten fliehen wird, den Begriff des Wunders, so wie er mit einer abgeschlossenen und mit sich einigen Naturansicht verträglich ist. Man sagt offenbar weniger, als man mit dem Namen des Wunders meint, wenn man in ihm nur das Ungewöhnliche, aber doch in seiner Entstehung Berechenbare sieht; man sagt mehr, als man selbst möchte, wenn man in ihm eine völlige Durchbrechung der allgemeinen Naturgesetze findet. Die Aufhebung eines Naturgesetzes, wenn sie schlechthin für einen Augenblick stattfände, würde nicht nur das beschränkte einzelne Ereigniss möglich machen, zu dessen Gunsten sie ausgesprochen würde, sondern sie würde zugleich die Gesammtheit der übrigen Welt in Verwirrung bringen deren geordnete und regelmässige Fortexistenz wir doch als Folie für den Glanz des einzelnen wunderbaren Ereignisses voraussetzten. Nur für den einzelnen bestimmten Fall der Wechselwirkung zwischen den wenigen Elementen, an denen das Wunder sich begeben soll, würde die Giltigkeit des Naturgesetzes aufgehoben oder vielmehr ein anderes von momentaner Geltung an seine Stelle gesetzt werden müssen. Es würde schwer sein, von dieser partiellen Aufhebung eines Naturgesetzes sich eine zufriedenstellende Vorstellung zu bilden, die anderswohin ausliefe als in den Gedanken, von welchem wir ausgingen." Die gedachte is, dat de dingen, uit wier formeel standvastige, dus volgens vaste wetten plaats hebbende, wisselwerkingen de wereld ontstaat, niet innerlijk leeg zijn, maar een eigen inhoudrijke natuur hebben. Met die dingen is God in wisselwerking, en een verandering in de prikkeling tot uiting van zijn natuur, welke een ding door God ondergaat, brengt dus een verandering in de reactie teweeg, waarmede dat ding, overeenkomstig zijn natuur en

in overeenstemming met de standvastige, in de werkelijkheid zich afspiegelende, wetten der natuur, op die actie antwoordende, zich uit. Ieder reeds, die de zoo even afgeschreven plaats gelezen heeft, maar nog veeleer ieder, die den geheelen Mikrokosmus van Lotze gelezen en begrepen heeft, behoeft mijn herinnering niet, dat onze wijsgeer hier geen wonderbegrip ontvouwt, waardoor men, bijvoorbeeld, de vermenigvuldiging der brooden, de geboorte uit de maagd Maria, de opstanding van Jezus uit het graf, zijn zichtbare hemelvaart, zou kunnen aannemelijk maken. Ik wil nu nog iets afschrijven uit het verband, waarin de aanhaling der Redactie uit den Mikrokosmus III, bl. 364 voorkomt, omtrent Lotze's erkenning van de mogelijkheid van het wonder, na welke aanhaling zij schrijft: „Hierna bespreekt Lotze de vraag, of het wonder in het Christendom, met name in Jezus' opstanding en hemelvaart, werkelijk bestaat, gelijk het in het N. T. wordt voorgesteld. Hij brengt te berde, wat de geschiedenis en de behoefte des gemoeds daarover kunnen aanvoeren, zonder, gelijk in zijn geschrift ook niet behoort, tot een bepaalde beslissing te komen." Wij lezen, bl. 365: „So unermesslich überwiegend spricht der Eindruck aller Erfahrung für stetige, Schritt für Schritt vorbereitende Entwicklung aller Naturereignisse, dass auch jenes allgemeine Zugeständniss doch nur dem stillen unablässigen Wirken Gottes in der Natur, aber nicht den plötzlichen Unterbrechungen des natürlich begründeten Geschehens durch augenblickliche Eingriffe der göttlichen Macht Glauben verschafft. Nur dann würde dieser Glaube entstehen, wenn die ideale Bedeutung des Wunders im Zusammenhange des Weltganzen gross und deutlich genug wäre, um es als geschichtlichen Wendepunkt des Geschehens zu fassen, zu dessen Herbeiführung sich unbemerkt die wirkende Kräfte des Weltalls stetig vorbereitet hätten. — Und diesen Gedanken würden an sich allerdings die wunderbaren Ereignisse erwerken, die in der heiligen Schrift das Leben Christi verklären, wenn nicht theils die inzwischen veränderte Naturanschauung, theils die Auffassung des geistigen Sinnes, den sie darstellen sollen, uns ihre physische Realität zweifelhaft machte. Als der sichtbare Himmel über der flachen Erdscheibe noch für den Wohnsitz Gottes galt, konnte die Auffahrt zum Himmel dem Gemüthe als eine reale Rückkehr des Göttlichen zu Gott erscheinen; nachdem die Astronomie um die kugelförmige Erde einen unermesslichen gleichartigen Weltraum kennen gelehrt hat, fehlt dem Aufschwunge das verständliche Ziel.

Eine Zeit, die das Uebersinnliche noch schwer vom Sinnlichen trennte, konnte die körperliche Auferstehung des Heilandes als Bürgschaft der eignen Unsterblichkeit verehren; uns ist nicht diese leibliche Wiederbelebung Gegenstand der Hoffnung; auch wirklich geschehen würde sie uns nur die Fortdauer dieses Lebens gewährleisten, so lange sein Träger, ein Körper, besteht; was uns trösten könnte, wäre der Beweis eines fortdauernden Lebens des Geistes, nachdem er in die unsichtbare Welt zurückgetreten ist, die uns in der sichtbaren verborgen umgibt. Der Rationalismus, indem er diese Ereignisse, die uns als aüssere Thatsachen berichtet werden, als Gesichte der Erzählenden deutete, übersah indessen den Punkt, der hier der Vision mehr Werth geben kann, als der aüsserlich realen Thatsache. Einzig aus dem psychologischen Vorstellingsverlauf durch Erinnerung und subjective Stimmung erregter Gemüther liess er Anschauungen entstehen, denen objectives Nichts entsprach: eben dieser intellectuellen Welt hätte er sich erinnern sollen, die überall ungesehen da ist und in welcher das, was in körperlicher Realität nicht existirt, nicht minder real vorhanden ist. Zwischen dieser Welt und der sinnlichen können Wechselwirkungen, die dem gewöhnlichen Naturlauf fremd sind, ausgetauscht werden, und aus ihnen, die ein wahrer, wirklicher, lebendiger Eindruck des wirklich gegenwärtigen Göttlichen auf die Seele sind, konnten jene Visionen entstehen nicht als Gesichte des Nichtvorhandenen, sonder des Vorhandenen, aber als unmittelbare innere Wirkungen des Göttlichen, nicht vermittelt durch Mittel des physischen Naturlaufs, deren Aufgebot keinen selbständigen Werth hat, oder durch Störungen desselben, die uns unbegreiflich sind. Nicht darin liegt die Bedeutung der Auferstehung, dass der Auferstandene wieder wie sonst einen Körper trägt, der Lichtwellen in das Auge sendet, sondern darin, dass ohne diesen Umweg seine lebendige eigene Gegenwart, nicht nur die Erinnerung an ihn, die Seele ergreift und auf sie wirkend ihr in einer Gestalt erscheint, deren wircklicher Wiederaufbau geringeren Werth haben würde, als diese Kraft des Erscheinens." Met deze lange aanhaling heb ik een proeve kunnen geven, dat zoowel de meening, dat Jezus lichamelijk uit het graf zou opgestaan zijn, als de onder ons modernen vrij algemeene verklaring van het geloof der eerste aanhangers van Jezus aan diens opstanding uit het graf, door Lotze wordt afgekeurd. Dit verschil van zienswijze tusschen Lotze en mij doende opmerken, kan ik nu tegelijk nog

vermelden, dat de Redactie mij de onmogelijkheid van wonder en openbaring laat erkennen „*vooral op grond van Lotze's gezag.*" Hoe weinig begrip heeft de Redactie van W. in L. omtrent de moderne richting, die zij sedert jaren bestrijdt. Alsof niet de voornaamste grief die tegen ons door tegenstanders, welke de moderne richting beter begrijpen, wordt ingebracht, juist deze is en was, dat wij ons voor geen ander gezag dan het gezag van wetenschappelijke gronden en bewijzen willen buigen! En daarenboven heb ik verstaanbaar genoeg laten drukken, dat ik anthropologische studiën bedoel „*in den geest en de strekking*" van de studiën van den hoogduitschen hoogleeraar. — Ten laatste nog iets over de verwondering van de Redactie, dat men, „Lotze volgende, kan komen tot de loochening van het wonder en van de bovennatuurlijke openbaring (bl. 829)." Lotze zal dus de overtuiging omtrent de mogelijkheid van dergelijke openbaring „scherpzinnig en overtuigend aanwijzen." Ik heb reeds genoeg uit den Mikrokosmus aangehaald, om allen, die het werk zelf niet kennen, de overtuiging te schenken, dat de schets van de Israelietische en Christelijke godsdiensten, waarvan de Redactie een gedeelte vertaalde, door Lotze niet als een persoonlijke geloofsbelijdenis wordt bedoeld, Hij schetst het eigenaardige en voortreffelijke van beide godsdiensten als historicus met waardeerende objectieviteit. Hij teekent Jodendom en Christendom zooals zij zelve willen verstaan worden. Ik stem toe, dat, wanneer men die schetsen alleen leest, tot zoover waar Lotze's kritische opmerkingen beginnen, zooals de boven aangehaalde over het aloude geloof aan Jezus' opstanding en hemelvaart, men zou kunnen meenen, dat hij zijn persoonlijke overtuiging in haar geheel mededeelt. Maar hoe iemand, die den Mikrokosmus gelezen heeft — zooals de Redactie duidelijk genoeg omtrent haar zelve aanduidt — in Lotze iets anders kan gevonden hebben dan een onafhankelijken wijsgeer, die de christelijke godsdienst zeer hoog schat en met den zuiver religieuzen inhoud er van instemt, maar overigens aan elke soort van kerkelijke en bijbelsche theologie persoonlijk geheel vreemd is, het is mij inderdaad een raadsel. Een raadsel, waarvan de oplossing, met betrekking tot de Redactie, alléen deze zijn kan, dat zij, getrouw aan de oude en eigenaardige gebreken der Groninger school, niet genoeg exegetische bekwaamheid en niet genoeg wijsgeerige ontwikkeling bezit om een moeielijken auteur, als Lotze ongetwijfeld is, te kunnen verstaan.

Om te weten welken zin Lotze op zijn standpunt aan het begrip van „Openbaring" hecht, kunnen wij ons beroepen op zijn „voorlezingen over Religionsphilosophie", die niet gedrukt zijn, doch waaruit een leerling van Lotze, Dr. Hollenberg, een en ander mededeelde in zijne „Scholien zu einigen Paragraphen der philosophischen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf Dr. Schenkel's christliche Dogmatik", geplaatst in de Studien und Kritiken van 1869. Wij lezen daar: „Wollen wir statt der Plerophonie solcher Ausdrücke wie unmittelbare persönliche Mittheilung des Absoluten, eine nüchterne Grundlage für die Dogmatik legen, so werden wir zusammenfassend so etwa sagen dürfen (het nu volgende is uit § 6 van de genoemde Academische lessen over Religionsphilosophie): „Auch die Einwirkung Gottes auf uns kann nur in einer Anregung bestehen, durch die unser Wesen nach seiner Konsequenz genöthigt wird, den Glaubensinhalt zu erzeugen; mithin könnte diese Einwirkung nur doppelt anfangen, entweder durch eine Veränderung der Grundsätze unserer Vernunft oder durch Erzeugung einer auf keinen anderen Wege erzeugbaren Stimmung. Das erste werden wir nicht glauben, denn die einfachsten Vernunftwahrheiten sind selbst nicht etwas unserem Geiste so Fremdes, dass es ihm genommen oder verändert werden könnte und er doch dabei fortführe, derselbe Geist zu sein. Auch würde eine Veränderung dieser Grundsätze unsere religiöse Ansicht ausser Zusammenhang mit der profanen setzen, für welche letztere jene Vernunftwahrheiten doch ohne Zweifel gültig zu sein fortfahren. Es wird daher nur das Zweite übrigbleiben, d. h. sowie jede Wechselwirkung unseres Geistes mit irgendeinem äusseren Reize eine eigenthümliche Erregung des ersteren erweckt, welche zugleich seiner eigenen Natur und der des Reizes entspricht, so lässt sich eine unmittelbare Wechselwirkung Gottes mit dem Inneren unseres Gemüthes vorstellen, welche zunächst einen eigenthümlichen Zustand der Erregung, des Leidens oder der noch gestaltlosen Stimmung erzeugt, für welchen Zustand wir keinen Namen haben, welcher aber, indem er auf unser ganzes Geistesleben weiter wirkt und indem alle Beurtheilung und Verknüpfung der Erfahrungen unter seinem Eindruck vollzogen wird, unseren Gedanken eine bestimmte, sonst nicht auffindbare Richtung gibt, nämlich die, in welcher er nach und nach die bestimmten inhaltsvollen Sätze des religiösen Glaubensinhalts aussprechen lernt." Met dit denkbeeld eener openbaring van de Godheid aan

's menschen ziel kan ik mij volkomen vereenigen. Het is in overeenstemming met het denkbeeld van den *levenden* God, die, alom met altijd werkzame kracht tegenwoordig, niet altijd overal met dezelfde mate van energie tegenwoordig is. God is het Eene zelfbewuste wezen, wiens levensuitingen alle dingen zijn, want deze hebben geen transscendent bestaan buiten Hem; zij zijn ideeën van God die, immanent in God, tot de realiteit van een voor zich bestaan gebracht zijn. Met Lotze stem ik in als hij, Mikrok. III, bl. 363, schrijft: „Da einmal in den wechselvollen Schicksalen der Menschheit eine zeitliche Reihenfolge der Dinge vorliegt, die auf einen Kreislauf des Alten sich nicht ganz zurückführen lässt, so wird kaum ein ernstliches Widerstreben der Forderung begegnen, auch das Verhältniss Gottes zur Welt als ein geschichtlich veränderliches zu fassen, und daran zu glauben, dass er der Welt in einzelnen Augenblicken der Geschichte näher als in andern gewesen und dass seine Einwirkung einer zeitlich begrenzten Periode in völlig unvergleichlicher Weise zu Theil geworden sei." Met dit begrip van openbaring wordt de waarde en de macht in de wereld van persoonlijk goed zijn en goed doen onder den invloed der heilige beginsels van toewijding, zelfbeheersching en liefde bevredigend verklaard. Maar er moet dan bij worden bedacht, dat niet een enkel denkbeeld op deze wijze wordt geopenbaard. De gestalten van een denkbeeld, een inzicht, een oordeel en gevolgtrekking, waarmede die zielsstemmingen tot het bewuste leven gaan behooren, zijn al te gader uit den mensch en in overeenstemming met de persoonlijke ontwikkeling van elken mensch, en in dien zin is alles wat concreet is en dus ook het christendom een vrucht van het menschelijke zieleleven. Vgl. Mikrok. II bl. 309: „Die Erkenntniss der Welt fanden wir nicht nur im Einzelnen der Arbeit der Erfahrung überlassen, sondern auch die kleinere Summe der allgemeinen und gesetzgebenden Wahrheiten, die diese Arbeit leiten sollten, war unserem Geiste nicht in ausfürhlicher Vollständigkeit angeboren; nur ein einziger Keim höherer Einsicht lag in uns, den wir unter der veränderlichen Gunst der Umstände in ein mehr oder minder klares oder verworrenes Gezweig entwickeln. Wir werden im Stillen erwarten, dass es auch mit den Grundlagen des sittlichen Lebens sich ähnlich verhalten möge. Ist der Mensch überhaupt bestimmt, erst durch eigene Thätigkeit zu werden, was sein Begriff ihm zu sein befiehlt, so wird er auch die Ideale seines Thuns nicht als ein fertiges Ge-

schenk seiner Organisation in sich finden, sondern im Lauf seiner Entwicklung sich ihrer zu bemächtigen haben." Een dergelijk begrip van openbaring is echter in strijd met dat van de Groninger richting. Op die pas aangehaalde plaats, III, 363, waar Lotze toegeeft, dat de oneindige Godheid, tot wien alle dingen, als de toestanden en uitingen van het leven des Oneindigen, behooren, niet altijd overal der wereld even nabij is, laat hij volgen, wat de Redactie niet overnam: „Aber die Bereitwilligkeit zu diesem Bekenntniss befriedigt nicht; und dann freilich, wenn entweder die ungeschmälerte Aufnahme der Berichte der heiligen Schrift oder die Anerkennung der Lehren gefordert wird, welche die Dogmatik der Kirche an sie geknüpft hat, beginnt der Zwiespalt, der nicht zu schlichten ist." *Der Zwiespalt, der nicht zu schlichten ist,* tusschen wie? Immers, blijkens de aangehaalde woorden zelve, de tweespalt tusschen een wijsgeerig standpunt als van Lotze en elke theologische zienswijze, die bepaaldelijk aan de bijbelsche berichten en voorstellingen en de daarop gebouwde leerstellingen blijft vasthouden, en er een specifiek hoogere waarde aan toekent, omdat zij op soortelijk andere wijze dan alle andere berichten en voorstellingen in de wereld gekomen zullen zijn, derhalve ook de zienswijze der Redactie van Waarheid in Liefde. Met dergelijke theologische wereldbeschouwing kunnen een wijsbegeerte en een natuurwetenschap, zooals ook Prof. Lotze vertegenwoordigt, zich nooit verzoenen.

Ik meen met voldoende bewijzen aangewezen te hebben, dat het kenmerkend gebrek van de Groninger richting, hetwelk wij boven ontvouwden: het gemis van wetenschappelijke uitlegkunde en van wijsgeerigen zin, zich ook in de uitkomst vertoont van de kennismaking der Redactie van W. in L. met den Mikrokosmus van Lotze. Mijne aanhalingen uit dat werk kunnen ieder die overigens niets meer aangaande Lotze wist, reeds in staat stellen om dat gebrek in de Redactie op te merken, indien hij slechts met die aanhalingen voor den geest overweegt wat zij bl. 823 schreef: „In zijne *Medicinische Psychologie oder die Physiologie der Seele* (Leipzig 1852) steekt hij (Lotze) aan het slot van zijn voorwoord den draak met dat goed geloovig vertrouwen op natuurwetenschap, alsof zij zeker en vast zou zijn. Hij zegt kort en goed: „Heimelijk heb ik reeds lang de statistieke opmerking gemaakt, dat de groote positieve ontdekkingen der exacte physiologie door elkander een levensduur hebben van omtrent vier

jaren." — Ieder nadenkend mensch begrijpt hier aanstonds, dat Lotze op deze plaats onmogelijk van de natuurwetenschap *in 't algemeen* kan spreken, en dat nog wel in de voorrede van een boek, dat dien titel draagt. En slaat men nu die voorrede op, dan vindt men, dat die ontboezeming over den korten levensduur van de „groote positieve ontdekkingen der exacte physiologie" wat den vorm betreft ironisch is. Lotze zegt in die voorrede, dat men misschien in zijn werk meerdere uitvoerigheid met betrekking tot de anatomische verhoudingen van de centraalorganen der zenuwen zou kunnen verlangen. Maar hij acht de reeds verkregen uitkomsten nog niet van genoegzaam gehalte. Hij vergenoegde zich daarom met een algemeen denkbeeld te ontvouwen over de mogelijke grondslagen, waarop het oordeelen over de eventueele uitkomsten van het voortgezet onderzoek der physiologie zal moeten gebouwd worden. Hetgeen Volkmann over het onderzoek van de werkzaamheid van het hart heeft gezegd, wil Lotze op het onderzoek, waaraan zijn Physiologie der Seele gewijd is, toegepast hebben: „Mikroskopische Untersuchungen im diesem Gebiete werden nie zu erheblichen Aufschlüssen führen, weil selbst die bewährteste Beobachtung ein vieldeutiges Ding ist. Mit solchen Beobachtungen macht Jeder, was er *will;* was er mit ihnen machen *darf,* das hängt von schon erworbenen physiologischen Erfahrungen ab." Ebenso ist in unserm Falle die Deutung des Gefundenen nach allgemeinen psychologischen Anschauungen zu regeln. Auf diese mich zu beschränken, schien mir um so rathsamer, als ich heimlich längst die statistische Bemerkung gemacht habe, dass die grossen positiven Entdeckungen der exacten Physiologie eine durchschnittliche Lebensdauer von etwa vier Jahren haben." Wie in zijn exegetiseeren van eenig geschrift door zijne bekendheid met de algemeene hermeneutische regels bestuurd wordt, met één woord, wie werkelijk een wetenschappelijk gevormd man is, hij zal aanstonds zien, dat Lotze hier *niet* denkt aan „allgemeine physiologische und psychologische Auffassungen," maar aan *speciaal mikroskopische onderzoekingen, en wel zulke,* wier uitkomsten wat voorbarig als „positive Entdeckungen der Physiologie," waardoor *psychische verschijnsels* een bevredigende verklaring zullen vinden, worden aanbevolen; hij zal vervolgens, bij hetgeen aldus uit het verband der woorden blijkt, bedenken van *welken schrijver* de woorden zijn, die hij voor zich heeft: van Prof. Lotze, die aan

de uitkomsten der exacte wetenschappen in zijn Mikrokosmus zoo veel waarde toekent, dat hij de waarheid zocht te bewijzen van de stelling dat AUSNAHMSLOS UNIVERSELL DIE AUSDEHNUNG is WELCHE DER MECHANISMUS IN DEM BAUE DER WELT ZU ERFÜLLEN HAT; van Prof. Lotze, die de voorrede, waarin die woorden staan voor een boek plaatste waarin DER PHYSIOLOGISCHE MECHANISMUS DES SEELENLEBENS wordt ontvouwd. En wanneer iemand dezen wel toegerusten exegeet dan verhaalt, dat de Redactie van W. in L. in die woorden dit leest, dat Lotze „de waarde en zekerheid van de menschkundige studiën van dezen tijd niet hoog stelt" en „den draak steekt met goed geloovig vertrouwen op natuurwetenschap, alsof zij zeker en vast zou zijn," namelijk een vertrouwen als ik in mijn Redevoering aan den dag legde; hij zal dan antwoorden, dat daarmede wederom bewezen wordt, hoe er altijd nog zijn, die boeken willen lezen welke zij niet bij machte zijn om te verstaan.

Mijne lezers zullen mij toegeven, dat ik wel van een ONGELOOFELIJK *onjuiste* voorstelling der zienswijze van Lotze door de Redactie van W. in L. mocht spreken. Ja, zoo ongeloofelijk, dat men moet vragen: is de onderstelling, dat die Redactie den Mikrokosmus werkelijk gelezen heeft wel juist en billijk? Al weet zij te zeggen „wat in zijn geschrift ook niet behoort (bl. 829)", al beroept zij zich, ter rechtvaardiging van eene eenigszins vrijer vertaling, op ieder, „die Lotze kent", en laat het dus voorkomen, dat zij den Mikrokosmus heeft gelezen, zouden wij, met verschooning van een kleine onoprechtheid, niet een andere onderstelling kunnen vormen, die niet gebiedt om aan de Redactie een wijze van lezen en van begrijpen van het gelezene toe te schrijven, die inderdaad tot aan de grens van het mogelijke nadert? De eenige onderstelling, die wij zouden kunnen vormen, is, dunkt mij, deze, dat de Redactie door eene of andere autoriteit op een dwaalspoor met betrekking tot het wijsgeerig standpunt van Lotze kan gebracht zijn. Deze onderstelling is echter reeds daarom onwaarschijnlijk, omdat Lotze, te weten voor een lezer, die in staat is om de uitdrukking van diepzinnige gedachten in een schoonen dikwerf dialektischen en altijd wijsgeerigen stijl te verstaan, niet dubbelzinnig maar duidelijk zijn eigenlijke meening uiteenzet. Er komt bij, dat hij zonder tegenspraak gerangschikt pleegt te worden onder de natuurkundigen en wijsgeeren, die met de antieke wereldbeschouwing en met alles wat

in den Bijbel en het traditioneele Christendom daarmede samenhangt, gebroken hebben. Zoo heeft in het Tijdschrift „Geloof en Vrijheid" de heer M. A. Gooszen een natuurlijk ongunstige maar van wellevendheid getuigende beoordeeling van mijne Redevoering gegeven, en daarin verklaart, dat „uit de redevoering zelve de voornaamste karaktertrekken dier (van Lotze's) menschkunde zonder groote moeite kunnen worden opgediept." Deze woorden behelzen de tweeledige verklaring, en dat hij Lotze's anthropologie kent, en dat hij de voornaamste karaktertrekken daarvan bij mij heeft gevonden. Juist het tegenovergestelde oordeel van dat der Redactie van W. in L. Zoo heeft Prof. Opzoomer, in een van zijn meesterlijkste strijdschriften, dat aan het adres van zijn collega Doedes: „Nog eens Oud of Nieuw," 1866, zich tweemalen, bl. 28 en 101, op Lotze, met een lang citaat, beroepen, ter opheldering van het karakter der moderne wereldbeschouwing in onderscheiding van de antieke. Verder, in de Studiën und Kritiken van 1865 is Dr. Hollenberg, een reeds boven door mij genoemd discipel van Prof. Lotze, met een aanbeveling van diens zienswijze opgetreden. Dr. Hollenberg deed dat nog eens, in hetzelfde Tijdschrift van 1870, met een opstel „Das Christenthum und die moderne Cultur." Daarin beroept hij zich onder anderen, als op geestverwanten van hem in een moderne verklaring van godsdienst en christendom, op de schrijvers van de bekende moderne Essays and Reviews van 1861, en op de hoogduitsche vertaling van Opzoomer's boek: „De Godsdienst". De min of meer orthodoxe Redactie van de Studiën und Kritiken toonde, dat ook zij in een aanbeveling van Lotze de aanbeveling van een door haar afgekeurde zienswijze vond, want over dat opstel schreef zij in een noot: „Wir veröffentlichen diese Abhandlung über ein für das gegenwärtige Entwickelungsstadium des kirchlichen Lebens besonders wichtiges Thema in der Hoffnung, dass dieselbe andere unserer geehrten Mitarbeiter veranlassen werde, denselben Gegenstand noch von andern Gesichtspunkten aus zu beleuchten." Aan die opwekking is in de Studiën und Kritiken van 1871 voldaan door Prof. Meuss te Breslau. Dat opstel van 1870 is anoniem geplaatst, maar op gezag van dezen Breslauer hoogleeraar heb ik het aan Hollenberg toegeschreven. Dr. Meuss behandelt „Die Grundsätze des modernen Denkens in ihrer Anwendung auf das Christenthum." Met werkelijk voorbeeldige humaniteit waar hij over Lotze en de in

geestverwantschap met hem door Hollenberg ontwikkelde gevoelens spreekt, wijst deze bijbelsch-orthodoxe Professor de hulp van het standpunt van Lotze ter verzoening van het christendom met de moderne cultuur zeer beslist van de hand. Hij toont in bijzonderheden aan, dat er tusschen eene, zijns inziens, juiste opvatting van bijbel en christendom, en de beschouwingen van Lotze en van in diens geest voortbouwende theologen een te wijde klove gaapt om aan verzoening met die „zoogenaamde moderne cultuur" te kunnen denken. Het is, dunkt mij, duidelijk, dat de onderstelling der misleiding van de Redactie door de een of andere autoriteit niet aannemelijk is, en wij er dus bij moeten blijven, dat zij werkelijk in den Mikrokosmus eene zienswijze heeft gevonden, die steun zal verschaffen aan een theologie als van het Tijdschrift Waarheid in Liefde.

Ik weet niet of er, behalve de trouw gebleven vrienden van de Groninger school, ooit iemand zal geweest zijn, die uit haren standvastigen strijd tegen de moderne richting een gevolgtrekking heeft willen maken tot de heele of halve onhoudbaarheid van die richting. Zoo iemand kan nu inzien, dat die bestrijding hoogst natuurlijk was en zich onvermijdelijk door een doorloopend misverstand moest kenmerken, omdat men, ja, de boeken van de Tubingers, van Scholten en Kuenen en van andere uitheemsche en inheemsche vertegenwoordigers van het historisch-kritische standpunt las, maar ze toch even gebrekkig interpreteerde en verstond als men Lotze toonde te verstaan. Het is nu ook niet bevreemdend meer, dat men, in één adem, spreekt over „Strauss en van Bell" (bl. 831), want gemis van wetenschappelijke uitlegkunde en van wijsgeerige ontwikkeling brengt noodwendig te weeg, dat zij, volkomen verstoken van de gave der onderscheiding, alles, wat niet orthodox of Euangelisch is, voor één en hetzelfde houdt.

Met beoordeelaars als de Redactie van „Waarheid in Liefde" is wetenschappelijke discusie onmogelijk. Het kan zelfs wel zijn dat, evenals men bleef weigeren om ongelijk te erkennen in de dwaze bewering, dat Prof. Scholten zelf zou verklaard hebben zich in zijn exegese van Johannes steeds door zijn wijsgeerige wereldbeschouwing te laten leiden, ook nu beweerd wordt, dat niemand anders dan de Redactie van „Waarheid in Liefde" den Mikrokosmus verstaat. — Zoo ik in wetenschappelijke discussie

met een van mijn beoordeelaars wilde treden, dan zou het zijn met mijn vriend Hooykaas Herderscheê. Zijn zeer aanmoedigende aankondiging van mijne Redevoering in de „Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde", heeft voor mij daarom groote waarde, omdat hij een vriend is die feilen nooit verschoont en die tegelijk met de toewijding van zelfverloochende liefde leest. Al kan ik de daarin gemaakte bedenkingen niet toegeven, zij wijzen mij toch op deze fout, dat ik hier en daar door breedvoeriger uiteenzetting van mijn meening een niet bevreemdend misverstand had moeten voorkomen. Doch ik onthoud mij thans en in dit opstel liefst van discussie ook met dezen vriend, die maar door weinigen wordt geëvenaard in de edele zelfverloochening, waarmede hij zich vroeger en later van harte verblijden kon met hen, aan wie een voorspoed op hun maatschappelijke loopbaan ten deel viel, die voor hem zelven geenszins een onverdiend geluk zou zijn geweest. Alleen wil ik deze gelegenheid niet laten voorbijgaan, zonder een vriendelijk protest in te dienen tegen deze woorden van hem: „welke groote lichten aan den hemel der nieuwe theologie wij ook reeds bewonderen en liefhebben, hier is een nieuw verblijdend verschijnsel. Den 28sten November is voor het eerst iemand opgetreden die professie doet van hare methode". Ik geloof niet, dat men deze woorden juist uitlegt, als men er in vindt wat alleen historisch juist is, dat ik, sedert de moderne richting een publiek bestaan verkreeg, de eerste ben, die, het hoogleeraarambt aanvaardende, professie heb gedaan van hare methode. Geen wonder, want, terwijl Rauwenhoff nog vóórdat de moderne richting voor aller oogen een waarneembaar voorkomen en bepaalde omtrekken had zijn inaugureele oratie hield, ben ik de eerste, en dat was een verblijdend verschijnsel, die, ofschoon als modern theoloog bekend, toch tot theologiae professor benoemd werd. Want anders was ik niet de eerste die in Nov. 78, professie deed van de methode der nieuwe theologie. Haar karakter en hare methode zijn op verschillende wijzen en uit onderscheiden oogpunten beschouwd en beschreven geworden, lang voor dien datum en door niet weinigen. Ik noem slechts Scholten, Kuenen, Rauwenhoff, Opzoomer, wij, leden van de Amsterdamsche theologische krans, en de overige moderne Collegaas, in onze uitgegeven voordrachten, Meijboom, van Gorkom in Los en Vast, ... Hooykaas Herderscheê zelf. Hoe goed zou het geweest zijn indien Herderscheê eens eenige van die verschillend geformuleerde omschrijvingen van

karakter en methode der moderne richting in herinnering had gebracht. Veler eigenaardigheid zou dan zijn uitgekomen. En was het dan in 't oog gevallen, dat in mijn individueele uitdrukking van de ons gemeenschappelijke moderne richting, misschien meer dan bij dezen en genen van de andere modernen, met ingenomenheid van het psychische verschijnsel, dat wij het gevoel noemen, en van „metaphysica" wordt gewag gemaakt, die gevonden verscheidenheid in de eenheid van richting was misschien meer dan nu is geschied de aanleiding geworden tot eenige wrijving van gedachten.

Wrijving van gedachten, wetenschappelijke discussie: is de openbare meening op het gebied der moderne richting daarvoor wel gunstig genoeg gestemd? Hoort men niet wel wat al te dikwerf op de kansels en in geschriften de opmerking met een zeker welbehagen maken, dat de wetenschap ons niet baten kan, enz. enz.? Is er al of niet een wezenlijke grond voor den indruk, dien men wel eens ontvangen kan, dat een belangrijk deel van de moderne theologen zich nog altijd vergenoegt met de empirische philosophie van voor twintig jaren, en als zijn theologie niet veel anders ten toon spreidt dan een bundeltje populairwetenschappelijke Commentaren op de Leekedichtjens van de Genestet? Het is waar: voor bezielde praktische werkzaamheid, voor de leiding eener godsdienstoefening met aangrijpende stichtelijkheid is veel strenge wetenschap en wijsgeerige ontwikkeling evenmin noodig als onberispelijk logisch betoog en wetenschappelijke uitlegkunde. De Groninger school heeft het bewezen. Zij heeft in de praktische theologie hare zeer schoone benijdenswaardige lauweren verdiend. Maar zij heeft ook bewezen, dat geen richting — en dit geldt zoowel van het algemeen wetenschappelijk en van het maatschappelijk als van het wijsgeerig en theologisch gebied — dat geen richting duurzaam kan bestaan en den zegen blijven schenken, welken zij tot hare taak rekent, indien haar vertegenwoordigers niet een werkzaam belang stellen en deel blijven nemen in de nimmer rustende beweging en vooruitgang op het gebied van streng wetenschappelijk onderzoek.

Groningen.
Jan. 74. F. W. B. van Bell.

UN ENCYCLOPÉDISTE FRANÇAIS AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

La science au point de vue philosophique, par E. Littré de l'Institut. — Paris, librairie académique de Didier et Ce, 1873.

I.

Sous ce titre, M. Littré a réuni en un volume de 662 pages 16 articles publiés par lui, de Février 1834 à Décembre 1872, dans divers journaux et revues, *le National* (l'ancien), *la Revue républicaine, la Revue germanique, la Revue des deux mondes, la Philosophie positive;* il y a joint la leçon d'ouverture du cours d'histoire dont il avait été chargé à l'Ecole polytechnique, provisoirement réorganisée à Bordeaux pendant le siége de Paris, en 1871. Malheureusement cette leçon d'ouverture fut la seule du cours, les élèves ayant demandé au gouvernement de la défense nationale et obtenu de lui d'être employés dans l'armée active. En lisant l'introduction et le programme de ce cours, on regrette que ce programme n'ait pas été rempli par un homme de la valeur de M. Littré. Si la manière inopinée dont il était appelé à professer l'histoire ne lui avait pas permis de faire une œuvre achevée et de tout point irréprochable, il eût certainement, par son initiative pleine d'originalité, grâce à la vigueur rare de son esprit, à la sévérité de sa méthode et à l'étendue de ses connaissances, contribué à tirer l'enseignement de l'histoire de l'ornière de la routine, où il se traîne misérablement en France, dans les établissements d'instruction publique de tous les degrés, en dépit de la part qu'ont prise les savants français au renouvellement des méthodes

historiques, honneur du 19me siècle, et aux belles découvertes faites depuis soixante ans dans le domaine des antiquités égyptiennes, assyro-babyloniennes, syriennes et aryennes (indiennes et iraniennes).

La spécialité de M. Littré, — si on peut parler de spécialité pour un esprit aussi compréhensif, — du moins la branche d'études où il a rendu les services les plus signalés et pour lesquels il est le plus généralement et à plus juste titre célèbre, est l'étude de la langue et de la littérature françaises, surtout à leurs origines. Elle lui a permis d'élever ce monument vraiment unique du „Dictionnaire de la langue française," sans parler de son „Histoire de la langue française." Il y avait certes là de quoi largement suffire à l'activité et à la gloire d'un homme, il n'y avait pas assez pour la puissance de travail et la soif de savoir de M. Littré. On connaît ses études médicales et son beau livre: „La médecine et les médecins". Les articles réunis dans le volume que nous annonçons montrent qu'il n'est, pour ainsi dire, pas une science à laquelle il soit étranger. Si aucun de ces articles n'a directement pour objet les mathématiques, la place que, à la suite de son maître M. A. Comte, il assigne à cette science, à la base de tout l'édifice scientifique, l'importance qu'il lui attribue comme condition première et indispensable du développement de toutes les autres, suffiraient à nous donner l'assurance qu'il n'est pas sans l'avoir aussi pratiquée. Du reste, astronomie, cosmologie, physique, chimie, géologie, paléontologie, physiologie ou biologie, politique et histoire, — qu'il réunit sous le nom de sociologie, — linguistique, sont représentées dans ce volume par des articles d'inégale importance, mais tous dénotant une étude personnelle consciencieuse et approfondie, et une incontestable compétence. M. Littré n'est pas même étranger aux sciences dont il prétend rayer les noms du répertoire des sciences humaines: la métaphysique et la théologie. On peut en appeler de la sentence capitale qu'il prononce contre elles; du moins ne les a-t-il pas condamnées sans les entendre.

Le lien de ces études si diverses est la pensée philosophique qui s'en dégage ou qui les inspire, et le principal but que je me propose ici est de faire connaître et d'apprécier cette philosophie. Mais auparavant, je ne peux résiter au plaisir de résumer les résultats auxquels arrive M. Littré sur quelques uns de ces points de la science qui ont, de nos jours, le don de préoccuper d'une manière toute particulière le public éclairé dans toutes les parties du monde civilisé.

Entre ces sujets, je dirai d'abord un mot du passé et de l'avenir de l'univers et du monde [1]). Les premières origines et les fins dernières se dérobent presque absolument en tout à l'induction méthodique la plus puissante, et si l'on ne veut pas prendre pour des réalités de pures et arbitraires créations de l'imagination, il faut savoir se contenter de découvertes limitées dans le passé, de prévisions fort modestes sur l'avenir. Cependant, sur l'un et l'autre point les révélations de la science ont leur importance et ne sont certes pas à dédaigner.

La théorie de Laplace sur la formation de notre système solaire, de ce qu'avec M. Littré nous appellerons le monde, et les inductions qu'on en peut tirer sur l'état antérieur de l'univers, sont assez connues pour que je ne croie pas devoir les reproduire ici. Je me borne à rappeler que, quelle qu'ait pu être la cause de l'agglomération en une seule masse de toute la matière aujourd'hui répartie entre le soleil et les planètes, le soleil à son origine, ayant au moins les dimensions actuelles du système entier [2]), a dû rouler un certain temps dans l'espace autour de son centre encore inconnu de gravitation, seul, dépourvu du cortége imposant des planètes. La formation des planètes et des satellites, par le réfroidissement successif de l'astre principal et des premiers astres secondaires formés, a réclamé une période de temps incalculable, mais qui, si elle était calculable, se chiffrerait par milliards de millions de siècles. Comme point de comparaison, il suffit de dire qu'à supposer la chaleur initiale du globe terrestre au moment où l'atmosphère solaire l'a abandonné dans l'espace, de 2000 degrés (toutes les évaluations thermométriques sont énoncées en degrés Celsius), hypothèse vraissemblablement fort au-dessous de la réalité, il n'a pas fallu moins de cent millions d'années pour réfroidir ce globe jusqu'au point où la croûte solide superficielle a dû commencer à se former. On trouvera de la théorie de Laplace une vérification mathématique et en partie expérimentale imaginée par M. A. Comte et reproduite par M. Littré („Les hypothèses

[1]) Monsieur Littré distingue avec A de Humboldt entre l'univers et le monde, en ce sens qu'il appelle l'univers l'ensemble de tous les corps célestes, le monde les astres faisant partie de notre système solaire.

[2]) Ces dimensions qui pourront paraître énormes pour un seul astre sont sans doute encore dépassées par telle ou telle étoile que sa distance, impossible à exprimer en nombres, même à l'aide des plus grandes unités astronomiques, nous fait entrevoir comme un point lumineux sans diamètre appréciable.

positives de la Cosmogonie" — *La Science*, pp. 530—536). Elle est assurément ingénieuse, je laisse à de plus compétents que moi d'en apprécier la solidité et la valeur.

Quel avenir l'observation des faits et la connaissance des lois permettent-elles de présager à notre monde, et si l'induction peut s'élever jusque là, à l'univers? Et d'abord, la terre, notre demeure, au sort de laquelle est étroitement lié celui de la population vivante qu'elle porte et, par conséquent, celui de l'humanité. On sait les idées des anciens sur la destruction et le renouvellement du monde par le feu. A ces théories de pure spéculation *sur la fin du monde*, la science a paru devoir substituer celle d'une extinction de la vie par suite du réfroidissement de la planète, et à ce propos, je rappellerai la page pleine d'une poétique mélancolie dans laquelle M. Renan a reproduit cette hypothèse (L'Antechrist, p. 478). L'incendie menace-t-il la terre et la vie sur la terre, ou la vie sera-t-elle rendue un jour impossible sur l'astre congelé et tendant à tomber à la température des espaces célestes (environ — 60). Au fait, ni l'un ni l'autre danger n'est absolument chimérique, mais ni l'un ni l'autre ne se présente avec un caractère d'imminence qui puisse fort troubler notre sécurité, ni nous inspirer de graves inquiétudes pour celle de nos arrière-neveux.

Dans l'intérieur du système solaire, il est impossible de découvrir une cause sérieuse de combustion ni pour la terre ni pour aucune des planètes. L'effroi qu'inspiraient jadis les comètes s'est dissipé. Le danger d'une rencontre avec un de ces astres n'est pas moins chimérique que la crainte superstitieuse de leur mystérieuse influence sur les destinées du monde, ou la foi aux présages que renfermait leur apparition Une telle rencontre, si elle avait lieu, — et peut-être y en a-t-il déjà eu, tout au moins avec les queues longues quelquefois de millions de myriamètres qui les accompagnent, — ne saurait être fatale qu'à l'étourdie errante qui se placerait imprudemment sur le chemin d'une masse aussi grossière et peu éthérée que notre globe. Il n'en est pas de même du conflit avec des astres d'une autre nature. Le déplacement du soleil, et avec lui du système entier dans les régions du ciel dont l'uranographie est loin d'être achevée, — elle est à peine ébauchée, — rend-il possible le conflit de notre monde avec un autre, quelque chose comme une collision de trains sidéraux dans l'espace ? L'état de la science ne permet pas de nier d'une manière absolue cette possibilité; mais quand on songe aux milliards d'an-

nées d'existence que compte le soleil depuis qu'il se meut dans l'espace, on peut penser qu'il fait partie d'un système aussi rigoureusement équilibré que celui dont il est le centre, et que la *voie est libre* sur son immense orbite autour de son propre centre de gravitation: cela n'est pas démontré, puisque le fait même d'une trajectoire ellipsoïde du soleil n'est pas encore scientifiquement établi, mais c'est fort probable, et cela suffit, je crois, pour nous permettre de dormir tranquilles et de vaquer avec quelque sécurité à nos petites affaires.

Quant au réfroidissement, il est certain, continu, et doit finir par atteindre au degré où la vie ne sera plus possible sur la terre. Néanmoins, M. Littré élimine du problème le facteur auquel on assigne communément, et M. Renan, dans la belle page que j'ai rappelée, donne encore la plus grande valeur: le rayonnement de la terre dans l'espace et la perte graduelle de ce qu'elle conserve de sa chaleur initiale. La déperdition de la chaleur centrale est réelle, bien que fort lente, et devant aller en se ralentissant encore. M. Littré l'évalue aujourd'hui a 0,001 de degré en mille ans, ou a 1° en un million d'années. La solidification complète de l'intérieur encore igné du globe doit pourtant s'achever en quelques milliards d'années, sous l'influence de cette déperdition ininterrompue, quoique de plus en plus lente, à mesure que s'épaissit la croûte protectrice des feux centraux. Mais la température moyenne de la surface, 13° environ, est dès maintenant indépendante de la chaleur plutonienne, ou n'en dépend que pour une fraction moins qu'infinitésimale, si on peut dire. Elle est produite et maintenue par la chaleur solaire, que retient l'atmosphère. Or le soleil lui-même continue de se réfroidir et versera de moins en moins de chaleur sur notre planète: notre atmosphère s'est déjà modifiée et se modifiera sans doute encore dans les cours des âges. Mais les lois de ces deux phénomènes sont trop peu connues, ou, pour mieux dire, trop complétement inconnues, pour qu'on en puisse déduire quelques conjectures un peu plausibles. Il semble pourtant que la terre en soit à une période d'équilibre dont les conditions ne se sont pas sensiblement modifiées depuis l'origine des temps historiques, c. a. d. en prenant pour base les plus anciens monuments de la civilisation égyptienne, depuis plus de dix mille ans, et vraissemblablement, ne se modifieront pas d'une manière sensible pendant encore quelques périodes de la même étendue.

Quant au destin final de l'univers, M. Littré a une magnifique page que je demande la permission de citer, bien que quelques assertions m'en paraisseut contestables, et que l'induction y force, en quelques endroits, les conséquences légitimes de l'observation.

„On comptera tant de millions ou de milliards de siècles que l'on voudra: à une époque reculée il n'existait dans ce qui est aujourd'hui notre ciel, qu'un espace sans chaleur et sans lumière, parcouru seulement par de la matière en mouvement. Je dis de la matière semblable à celle qui constitue notre terre, nos planètes, notre soleil.

„On comptera tant de millions ou de milliards de siècles que l'on voudra: à une époque donnée, ces matières, répandues ça et là, se réunirent en différents amas que nous nommons étoiles et soleils. Soudain apparurent la lumière et la chaleur dans l'espace obscur et froid, et cette matière se dissocia en fluides sous l'action de l'énorme chaleur.

„On comptera tant de millions et de milliards de siècles que l'on voudra: du moment que le phénomène universel, je veux dire le phénomène qui donna naissance à notre univers, a une époque, on peut dire qu'il est récent; car tout est relatif dans la durée comme dans la grandeur, et ce qui a commencé, quand même il aurait commencé dans le plus lointain passé, n'est toujours que d'hier.

„Il n'y a, pour l'astronomie actuelle, aucune hypothèse à faire touchant la dissémination première, dans l'espace, de la matière dont notre univers est sorti. Rien non plus n'est à dire sur la température des espaces, alors que les soleils n'y étaient pas encore allumés, les vues cosmogoniques donnent un sens à la vieille appellation du chaos. Le chaos est l'état de la matière avant le mouvement, [1]) la concentration et le choc y ont produit la forme sphérique, une prodigieuse chaleur, une vive lumière, et tout ce qui, en fait de mondes, de planètes et de vies devait naître du réfroidissement successif, suite inévitable de l'isolement

---

[1]) Peut-on se représenter un moment où la matière ait été sans mouvement sans phénomènes, et si ce moment eût existé, y a-t-il cause ón force qui eût pu faire passer la matière de l'inertie au mouvement, faire sortir *l'univers* du *chaos*, déterminer *la création?* Une fois en mouvement, concevons-nous une cause qui la puisse faire rentrer dans l'inertie, et amener la *fin du monde*, si nous étendons le sens du mot à l'univers?

des soleils au sein du froid espace! — „Les hypothèses positives de la cosmogonie," (*La science* p. 528—29).

Et plus loin:

„.... On comptera, je l'ai dit plus haut, des millions de siècles pour l'évolution de notre terre et des milliards de siècles pour notre soleil et les étoiles, mais, comme, suivant le langage de Bossuet, le temps comparé au temps, la mesure à la mesure, et le terme au terme, se réduit à rien, toutes ces apparentes immensités de durée s'anéantissent, et les choses, ou, pour mieux dire, nos choses sont d'hier, dût cet hier comporter de prodigieuses durées.

„Cette nouveauté est un témoignage que notre monde, notre univers, auront une fin. Ce qui a commencé doit finir, la raison le dit, et toutes nos connaissances physiques le confirment. Le soleil et les étoiles se réfroidissent incessamment, versant dans les espaces une chaleur qui ne leur revient jamais. Quelque chauds qu'ils soient, ils le sont chaque jour un peu moins, le calorique s'y épuisera, ils s'éteindront, comme déjà leurs planètes se sont éteintes. Que deviendront ces masses animées d'un mouvement rapide? Nul ne peut le dire. Mais il suffirait d'un choc entre elles pour y transformer un prodigieux mouvement en une prodigieuse incandescence, et y renouveler un cycle de chaleur et d'expansion.

„Ce serait se perdre en vaines et gratuites hypothèses, que de spéculer sur ce que deviendra notre univers quand il aura pris fin, comme de spéculer sur ce qu'il fut avant d'avoir pris commencement. La dissémination primordiale de la matière qui devait le composer, la dissémination future de la matière qui le compose, dépassent toute expérience, dépassent toute conjecture." (p. p. 560—61).

II.

Après le passé et l'avenir de l'univers et du monde, essayons de jeter u regard sur le passé et l'avenir de l'humanité.

D'où vient-elle? quelles en furent les premières origines? quand et comment fit-elle son apparition sur la terre? — Ce sont là des questions auxquelles la science n'a pas encore répondu, et dont la curiosité de l'esprit humain pourrait bien toujours attendre, sans jamais l'obtenir, la réponse. Je recommande, à ce sujet, la critique

incisive et péremptoire dans sa modération, que M. Littré fait des théories de Lamark et de Darwin, et dont voici la conclusion: „Si vous n'admettez pas la descendance, disent les transformistes, l'apparition successive des organismes est incompréhensible. La transformation du singe en homme est impossible, disent leurs adversaires. Incompréhensible, impossible, ce sont des épithètes et non des preuves. Si la variabilité des espèces se démontre en fait, la descendance de l'homme par le singe n'est pas loin. Si cette variabilité résiste à toutes nos tentatives, il faudra bien laisser la part d'incompréhensibilité que comporte le problème de l'apparition de la vie sur le globe terrestre."

Mais enfin, l'humanité existe, elle a laissé soit dans les livres, soit dans les monuments, soit dans les débris de ses armes et de ses outils primitifs, soit enfin dans ceux de son organisme, dans ses ossements enfouis au milieu des couches du diluvium, une longue trace de son existence. Jusqu'à quelle profondeur dans le passé nous conduit cette trace? Que nous enseignent ces témoins de toute sorte, sur les caractères, l'organisme, le genre de vie des premières races humaines, le développement de l'humanité au travers des âges? Jusqu'à quelle distance dans l'avenir nous est-il permis de prolonger la ligne de ce développement? Dans quelle direction devons nous la tracer, droite ou réflexe, ascendante, montant dans le sens du progrès, ou s'infléchissant et descendant les degrés divers de la décadence?

Deux articles du livre qui fait l'objet de cette étude nous permettront de mesurer les progrès accomplis par la science en moins de 30 ans, de Cuvier à Boucher de Perthes („Cuvier et les ossements fossiles" *Revue républicaine*, 10 Juin 1834, *La science* etc. p. 129—148; „Y a-t-il eu des hommes sur la terre avant la période géologique actuelle?" *Revue des deux mondes*, 1ier Mars 1858, *La science* etc. p. 149—190). Si nous en rapprochons, le dernier article du livre (Les hypothèses positives de cosmogonie, *Philosophie positive*, Nov.—Déc. 1872 *La science etc*, p. 522—562), ils nous montreront comment un esprit actif et impartial demeure ouvert à tous les progrès des connaissances humaines, même en dehors des objets de ses études spéciales, et sans versatilité, comme sans s'entêter dans un système, mais en restant d'autant plus fidèle à une saine méthode, incessamment renouvelle, étend et complète ses vues.

M. Littré signale, avec raison, le principe même de la civili-

sation dans la capacité qu'a l'homme de se faire des outils et par là de grandir sa force, qui est petite, et qui, grâce aux instruments, croit sans cesse et devient illimitée. Il constate que cette capacité semble inhérente à la nature humaine et qu'il n'est aucun pays, aucun temps où l'homme en paraisse privé, si bien qu'elle appartient même aux hommes des âges diluviens et qu'elle a fourni à M. Boucher de Perthes des témoignages d'une industrie primitive. Les époques, indéterminées quant à la durée, de la vie de l'humanité préhistorique, marquées par l'emploi unique de la pierre et les perfectionnements successifs apportés dans son travail, puis par l'introduction et l'emploi de plus en plus général du cuivre d'abord, ensuite du fer, sont connues et définitivement acquises à la science, élevées au-dessus de tout doute et de toute objection. Je ne les reproduirai pas ici. Je ferai seulement observer que, franchissant une période géologique, l'antiquité de l'espèce humaine se perd dans les profondeurs de ce passé où mille ans deviennent une unité étroite, et bien des fois contenue dans les nombres écrasants auxquels conduisent les évaluations les plus modérées. Le développement de l'humanité aboutit à la civilisation lorsque sur un territoire d'une certaine étendue les hommes passent de l'agglomération en tribus indépendantes et continuellement en guerre les unes avec les autres, ne possédant qu'une industrie et une organisation sociale rudimentaires, à la vie en sociétés nombreuses, ayant une industrie développée, des lois et des institutions régulières et complexes. C'est en Egypte et dans l'ouest de l'Asie, sur les côtes de la Méditerranée (Phénicie et ses colonies) sur les bords du Tigre et de l'Euphrate (Assyrie et Babylonie) que l'histoire nous montre la plus ancienne réalisation de ce progrès important. Ce n'est pas à dire que des civilisations antérieures n'aient pu naître et se développer jusqu'à un degré relativement élevé; cela est même probable et quelques indices de l'existence de telles civilisations, existent (p. ex. de celle des peuples touraniens qui occupaient l'Inde au moment de l'invasion des Aryas. Cette civilisation touranienne s'étendit vraissemblablement sur une très grande partie du centre et de l'est de l'Asie, peut-être même, sur l'Asie tout entière. Mais, faute d'annales, d'inscriptions, de monuments, nous ne les connaissons pas, nous ne pouvons juger de l'influence qu'elles ont peut-être excercée sur la civilisation générale. Il est même à croire que quelques uns de ces essais de civilisation non seulement n'ont pas

laissé de traces, mais encore se sont éteints sans avoir eu aucun rayonnement, contribué en rien au progrès humanitaire.

A partir des civilisations égyptienne et assyro-chaldéenne, le règne de la civilisation est établi sur la terre, à jamais assuré contre les retours de la barbarie, le progrès est animé d'un mouvement que, désormais, rien ne pourra plus enrayer. Notre civilisation moderne est fille de cette antique civilisation de l'Orient, dont la constitution remonte bien plus haut que les six mille ans d'existence attribués à l'humanité par la chronologie traditionnelle, de plus en plus abandonnée. Elle a été transmise aux races celtique et germanique par l'intermédiaire des Hellènes et des Latins. Elle ne périra pas, mais continuera à se développer et à s'accroître aussi longtemps que les conditions climatériques de la planète seront favorables à la durée et à la transmission de la vie. M. Littré n'admet pas la possibilité de la décadence de l'humanité, il voit ouvert devant elle le champ d'un progrès qui n'a d'autres limites que l'existence même du genre humain. La loi du développement de la civilisation est l'évolution; seule, elle donne la clé et l'intelligence de l'histoire et permet de tirer du passé des leçons utiles et des prévisions certaines sur l'avenir. Elle réduit à néant les analogies qu'on a puisées dans la vie individuelle, pour prophétiser une vieillesse du genre humain, une période future d'abaissement des forces intellectuelles, de décadence et de dépérissement universels. L'évolution est non un fait biologique, mais sociologique, et, dès lors, dépend de tout autre chose que la vitalité. Celle-ci s'épuise en vertu des lois fatales de la vie pour chacun de nous, mais elle est toujours entretenue au même degré dans l'humanité. Sans doute, un temps a été où les conditions du globe ne permettaient pas la vie, et on peut prévoir qu'un temps sera où elles ne la permettront plus: la vie durera aussi longtemps que ces conditions lui seront propices, et aussi longtemps qu'elles permettront le renouvellement de la vie humaine, que l'organisme humain pourra puiser dans une nature clémente les aliments nécessaires à son degré actuel de développement, la marche évolutive des sociétés se poursuivra, elles accroîtront leur trésor d'expérience et de connaissances, la civilisation progressera, elle ne s'arrêtera pas, à plus forte raison elle ne rétrogradera pas.

J'arrêterai encore l'attention sur un point spécial: le principe et les conditions de la vie. Sur ce point moins encore que sur les précédents, il ne m'est possible d'embrasser l'ensemble et d'épuiser la richesse du sujet, et je dois me borner à quelques aperçus relatifs à ses parties les plus importantes et les plus controversées.

Deux études dans le volume de M. Littré sont exclusivement consacrées à ce grand problème: „La science de la vie dans ses rapports avec la chimie," Revue des deux mondes, 1 Janvier 1855, *La science etc.* p 191—244, et. „De la physiologie, importance et progrès des études physiologiques," Rev. des D-M. 15 Avril 1846, *La science etc.* p. 245—315. Et d'abord une longue série de travaux préparatoires a été nécessaire pour qu'on pût aborder avec quelques éléments et quelques chances de succès l'étude de ce grand problème. L'esprit humain n'a naturellement pas attendu d'être armé de toutes ces connaissances préliminaires pour essayer de se rendre compte du principe et des conditions essentielles de la vie. De là les vues arbitraires, les théories purement hypothétiques, de l'influence desquelles tous les esprits, et la science elle-même, ne sont pas encore affranchis. Les progrès de l'anatomie, dont M. Littré résume l'histoire d'une manière très intéressante, ont permis enfin de poser la question dans ses véritables termes et de lui faire faire en avant des pas importants. Mais, passant d'un extrême à l'autre la science n'a pas résisté à la tentation de simplifier outre mesure les termes du problème, et, après avoir recouru, pour expliquer la vie, à des propriétés que ne révélait aucune expérience, de la ramener aux proportions d'un simple fait physico-chimique, ayant son unique raison d'être et son entière explication dans les affinités et les réactions mises au jour par la chimie, dans les propriétés et les forces de la matière qu'a découvertes et étudiées la physique. „Or, dit M. Littré.... le plus grand méfait théorique qu'on puisse commettre, c'est d'importer la méthode d'une science inférieure dans une science supérieure. On prendra, si l'on veut, cette tentative qui n'est pas loin de nous et par laquelle on assimilait le principe de vie au principe électrique, l'électricité devenant dans le corps vivant un prétendu fluide nerveux, qui n'est pas suffisamment expulsée et qui hante encore plus d'une intelligence. De la sorte, un agent aussi universel que l'électricité, dont aucune partie de matière n'est privée, se trouverait, par surcroit, limité au service d'une

substance aussi circonscrite dans sa masse que l'est la substance organique! Un agent aussi simple dans son opération produirait les phénomènes si compliqués de la vie! Un agent si visiblement physique en ses effets, pourrait assez se transformer pour animer le corps vivant d'instincts, de sensations, de passions, d'intelligence!" (p. 230) Et ailleurs, citant lui même M. J. Müller, professeur d'anatomie à l'université de Berlin: „Rien ne nous autorise à admettre l'identité de la vie avec les substances impondérables qui nous sont connues, avec les forces générales de la nature, chaleur, lumière, électricité. Loin de là, le moindre examen suffit pour faire rejeter toute idée d'un semblable rapprochement. Le magnétisme dit animal sembla d'abord répandre quelque jour sur ce sujet énigmatique. On crut que le frottement d'un homme par un autre, l'apposition des mains, etc., produisaient des effets dépendant de la transmission d'un prétendu fluide, que quelques personnes s'imaginaient même pouvoir accumuler à l'aide de certains appareils. Mais l'histoire du magnétisme animal présente un déplorable tissu de mensonges et de déceptions: elle n'a montré qu'une seule chose, c'est combien peu la plupart des médecins ont d'aptitudes pour les observations empiriques, et combien ils sont loin de possèder l'esprit d'examen si généralement appliqué dans les autres sciences physiques. Il n'est aucun fait dans cette histoire qui ne soulève les doutes, et l'on n'a la certitude que d'une seule chose, le nombre infini des illusions."

J'ai hâte d'ajouter que M. Littré atténue beaucoup, pour sa part, le reproche adressé dans ce passage aux médecins par le savant de Berlin, et montre dans la délicatesse même de la matière physiologique, dans l'extrème mobilité des phénomènes, dans la difficulté des expériences et les nombreuses complications qui peuvent y introduire l'erreur malgré les plus grandes précautions, la principale cause d'une infériorité qui, d'ailleurs, diminue chaque jour avec les progrès de la science, et, en raison même des difficultés, sera peut-être bientôt une immense supériorité.

Est-ce à dire que les phénomènes chimiques et physiques n'aient rien à voir dans la vie? Au contraire, ils y jouent un rôle important. Le corps vivant est un laboratoire où s'élaborent chaque jour une foule de produits chimiques, conformément aux lois générales de l'affinité; mais cela n'est par la vie, c'est une des conditions avec lesquelles la vie doit compter; aussi faut-il

que le physiologiste soit physicien et chimiste, tandis que pour être éminents dans leur domaine, le physicien et le chimiste n'ont pas besoin d'être physiologistes.

Mais qu'est-ce que la force vitale, et si on ne peut la définir, ne revient-on pas avec elle aux êtres de raison de la médecine scolastique? n'a-t-elle pas la plus grande analogie avec les *archées* de Stahl? A quoi M. Littré répond:"... comme si aucune science rendait raison de la cause essentielle et dernière des phénomènes qu'elle étudie. Pour l'astronome la pesanteur, pour le physicien l'électricité, le calorique et la lumière, pour le chimiste l'affinité moléculaire sont les faits primordiaux au-delà desquels il n'est pas donné de pénétrer. En effet, quand bien même quelque découverte irait plus loin et réussirait, par exemple, à confondre le calorique avec la lumière ou la force électrique avec l'affinité chimique, [1]) on n'en serait pas plus avancé pour l'explication de la cause dernière. Un pas de plus, sans doute, aurait été fait, très important quant à l'élaboration scientifique, mais nul quant à l'objet que se propose la philosophie métaphysique; l'essence des choses ne nous en serait pas plus dévoilée. La science peut se réjouir grandement et à juste titre de substituer un fait plus général à un fait qui l'est moins; mais elle connaît trop bien la portée de ses forces pour se croire en état d'aborder jamais les problèmes que l'esprit humain s'est posés dans son enfance, et dont il continue à poursuivre la solution par tradition et par habitude..... C'est un progrès décisif pour la physiologie d'être arrivée à reconnaître une propriété de la matière, complétement distincte de toutes les autres, propriété absolument inconnue dans sa nature intime et dont il s'agit seulemement de constater les conditions et les effets. Tant quelle n'était pas parvenue à ce terme, touché déjà par d'autres sciences, la porte restait ouverte aux hypothèses, comme jadis, en l'absence de la pesanteur, on attribuait le mouvement des corps célestes soit à des interventions divines, soit à des tourbillons mécaniques. De bons esprits ont même pu penser qu'elle finirait par rentrer dans quelques unes des catégories scientifiques déjà établies; et en réalité, à diverses

[1]) N'oublions pas que l'article date de 1846. Assurément l'auteur n'est pas resté étranger aux découvertes faites, aux théories formulées depuis cette époque. Mais en quelque sorte pressenties par lui, il me semble qu'elles confirment, bien plus qu'elles ne démentent cette page magistrale.

époques, beaucoup de tentatives ont été faites dans cette direction, toutes inutiles et à chaque fois constatant d'avantage la spécificité de l'agent vital.... La vie est de recherche en recherche et de découverte en découverte, rapportée à une propriété de la matière. Là s'arrêtent nos connaissances et nos explications."

Je termine sur cette citation l'exposé de quelques uns des points spéciaux traités avec une remarquable compétence et une singulière élévation de vues par M. Littré. Sans parler de sujets fort différents, j'aurais aimé à compléter ce qu'il dit sur la nature et les conditions de la vie, en particulier à reproduire quelques unes de ses observations sur la maladie, la thérapeutique, la mort. Il faut savoir ce borner. Si ce que j'ai dit, et ce que je suis forcé de taire inspirent à quelques personnes le désir de lire l'ouvrage, c'est le meilleur résultat que je puisse attendre de mon travail.

Ma dernière citation, dont j'ai omis quelques ligne pour ne pas avoir de réserves à faire et entrer déjà dans la discussion de ce qui me paraît contestable, établit naturellement la transition entre ce résumé et quelques observations critiques par lesquelles je me propose de terminer.

III.

M. Littré est, on le sait, le plus illustre disciple de M. A. Comte; il se montre toujours plein de vénération pour celui qu'il se plaît à appeler son maître, et, en effet, les ouvrages de M. Comte paraissent avoir exercé une grande influence sur le développement de sa pensée. Ne s'exagère-t-il pas un peu lui-même ce qu'il lui doit? Le fait est que le maître, dont les livres sont peu lus et à peine lisibles pour les profanes, a à rendre grâces de la meilleure part de ce qu'il conserve encore de célébrité à la piété filiale, aux hommages, surtout au talent supérieur et en même temps à l'esprit lucide, accessible à tous, de son élève.. Je n'insiste pas sur cette remarque. L'admiration et la reconnaissance ne sont pas choses si communes dans le domaine de la science et de la littérature, qu'elles ne doivent nous inspirer un sincère respect et qu'il ne vaille mieux, à tout prendre, en forcer la note, qu'y demeurer étranger. Ajoutons, toutefois, que les qualités essentielles

de M. Littré, sa méthode de pensée et d'exposition, sont les mêmes dans ses premiers travaux, antérieurs à la publication du grand ouvrage de Comte, que dans ses œuvres postérieures. Ce qu'il lui doit surtout, je dirais exclusivement, c'est la classification systématique des sciences selon leur ordre hiérarchique et leur loi naturelle de développement. Il est vrai qu'il attache à cette classification la plus haute importance et y réduit pour ainsi dire, comme nous allons le voir, toute la philosophie.

M. A. Comte fut en France le fondateur de la philosophie dite positive. En quoi consiste cette philosophie, autant du moins que nous en pouvons juger par l'ouvrage dans lequel M. Littré expose les principaux résultats de la science en les coordonnant et les assurant au point de vue de cette doctrine?

Le mot de philosophie peut être pris dans des sens bien divers. Il est le nom d'une science ou d'un ensemble de sciences, ou de certaines parties des autres sciences; il a aussi un sens pratique, exprimant la ligne de conduite suivie par telle ou telle personne ou la meilleure ligne de conduite à suivre. Mais tous ses sens particuliers ne sont, au fond, que des dérivations de son sens supérieur et général. La philosophie d'une personne, les dispositions dans lesquelles elle envisage le cours des événements ou reçoit les dispensations du sort, la philosophie dont il faut savoir user dans la vie, la raison qu'on doit se faire des conditions inévitables de la destinée, de ses rigueurs ou de ses simples contrariétés, est la direction générale imprimée aux sentiments et à la conduite par la plus saine notion, que la raison dégage de l'expérience sur le caractère, les lois et le but de l'existence. La philosophie dans le sens des notions générales qui appartiennent à une science, à un art, la philosophie de l'histoire, de la chimie et de la physique, ou plus compréhensivement, des sciences naturelles; la philosophie du gouvernement, de la politique, de la guerre, de la vie sociale, la philosophie des beaux arts, est la part d'idées générales ou de règles pratiques qui, pour chacune de ces sciences et chacun de ces arts, se dégagent de l'étude et de l'exercice. Ainsi, il n'y a pas, comme il pourrait le sembler d'abord, arbitraire et confusion dans la multiplicité des sens du mot philosophie, mais bien filiation naturelle, dérivation légitime en principe, bien que non toujours exempte d'erreur, en fait, d'un sens primordial qui est le sens propre et véritable du mot.

Dans le tableau des sciences, l'énumération concrète et empirique, ou théorique et systématique des connaissances humaines, ce même mot exprime en premier lieu la plus haute et la plus difficile des sciences, la *sciences des sciences*, ou suivant la définition même qu'on iit dans le „Dictionnaire de la langue française" „L'étude des principes et des causes, ou système des notions générales sur l'ensemble des choses." La subdivision de cette grande et inépuisable science, plus que toutes les autres incessamment à recommencer et à reprendre par la base, à mesure qu'elle se développe, se perfectionne, a naturellement beaucoup varié selon les temps, le progrès des sciences, même selon le point de vue et la nature d'esprit de chacun des maîtres les plus éminents qui ont successivement tenu le sceptre de la philosophie. Que n'y faisait pas rentrer Aristote? Combien de parties, qui nous semblent lui être étrangères, y plaçait encore Descartes? Les principales branches qu'y rattachent de nos jours les programmes des études classiques sont:

La logique, science de la méthode, étude des opérations et des procédés de l'intelligence, exposition des règles à suivre pour arriver, dans toutes les connaissances humaines, à la vérité.

La psychologie ou étude des facultés de l'âme, ou si l'on élimine ce mot comme ne répondant à aucune réalité nettement perçue et définissable, l'étude des facultés intellectuelles et morales de l'être humain;

La théodicée ou théologie, étude du principe suprême, de la cause première et universelle de ce qui est;

La métaphysique, étude de l'essence propre des êtres et des choses;

La morale, étude du caractère et de la fin pratique de la vie humaine, et systématisation des règles de conduite qui en découlent.

Or, de ces diverses études généralement reconnues et admises comme les principales branches de la science philosophique, la philosophie positive en déclare les unes vaines et illusoires, en dehors de toute science digne de ce nom, parce que leurs objets sont en dehors de la réalité, ou tout au moins au delà des limites où peuvent atteindre nos facultés et s'étendre nos connaissances: c'est tout particulièrement le cas pour la métaphysique et la théodicée; [1]) elle en fait rentrer quelques unes dans le do-

[1]) „Déja même on peut entrevoir la fin du combat établi par le développement

maine d'autres sciences en les soustrayant aux méthodes spéciales qu'on a le plus longtemps regardées comme les mieux appropriées aux sciences philosophiques, et les soumettant à celles qui sont propres aux sciences au domaine desquelles elle les annexe. Ainsi la psychologie ne serait plus qu'une branche de la physiologie, étendue et perfectionnée sous le nom de biologie, [1]) et la mo-

historique des sociétés entre la raison soutenue par le sentiment et l'imagination et la raison soutenue par l'expérience; la première, d'abord seule maîtresse, crée les théologies et les métaphysiques; la seconde, qui ne devient prépondérante que postérieurement, crée les sciences, dissipant au fur et à mesure les aperceptions primitives, les formes vides et purement apparentes, *cavâ sub imagine formas.*" (E. Littré, *La science* etc. p. 254).

„La métaphysique a été le grand ministre du contrôle et du scepticisme à l'endroit de la théologie; la métaphysique. puissante et honorée alors qu'il s'agissait de transporter l'esprit humain du point de vue de l'autorité surnaturelle au point de vue de l'autorité subjective; mais est devenue inutile et creuse aujourd'hui que l'esprit positif, embrassant tout le savoir, ne laisse plus de place ni aux conceptions fictives du premier âge de l'humanité, ni aux conceptions rationnelles du second âge (p. 488 et 489).

La philosophie de l'histoire présente des contradictions à tout esprit qui conserve en soi une doctrine de théologie soit révélée, soit naturelle (p. 495).

[1]) Ceci (l'étude des facultés intellectuelles) est un dernier terrain que la théologie et la métaphysique disputent à la biologie.... Nous sommes les témoins d'une de ces invasions (de la science positive dans le domaine de la science hypothétique), la biologie arrivant à réclamer la doctrine des facultés affectives et intellectuelles. Si on lui conteste ce droit, la première réponse qu'elle ait à faire est celle de Diogène aux philosophes qui niaient le mouvement. Diogène marcha, la biologie traite de l'intelligence et du moral de l'homme; il n'est plus de livre de physiologie qui n'ait une section consacrée à cet objet. Ainsi se trouvent institués sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, deux enseignements radicalement contraires, l'un positif, l'autre théologique ou métaphysique (p. 288—89)."

„*De quelques points de psysiologie psychique.* — Peut-être l'expression de *physiologie psychique* paraîtra-t-elle insolite..... J'aurais pu me servir du mot de psychologie..... Moi-même j'ai écrit ce mot plusieurs fois, et, à cause de l'usage constant qu'on en fait, quand le contexte ne laissera aucune obscurité sur ma pensée, je l'écrirai encore. Le mot ψυχή, qui le compose, est, il est vrai, approprié à la théologie et à la métaphysique, mais on peut aussi l'approprier à la physiologie.... Pourtant, comme il est certain que la psychologie a été à l'origine et est encore l'étude de l'esprit considéré indépendamment de la substance nerveuse, je ne dois pas user d'un terme qui est le propre d'une philosophie différente de celle qui emprunte son nom aux sciences positives.....

....C'est pour cela que je me suis décidé à choisir la locution *physiologie psychique* au *psycho-physiologie*, *Psychique*, c'est à dire relatif aux sentiments et aux idées; *physiologie*, c'est à dire formation et combinaison de ces sentiments et de ces idées en rapport avec la constitution et les fonctions du cerveau. — (*La science* etc. p. 806—808.)

rale deviendrait avec l'histoire et la politique, partie constituante d'une science nouvelle, la sociologie, ou étude de la vie de l'homme dans ses rapports naturels avec ses semblables et du développement de ses aptitudes supérieures dans la succession des âges [1]).

Enfin le reliquat, la méthode et l'enchaînement, le classement systèmatique et naturel des connaissances humaines, formerait seul, sous le nom de philosophie positive, le domaine de la philosophie [2]).

Cette limitation du champ propre de la philosophie peut, à la rigueur, être admise: c'est affaire de forme et de définition. L'importance et le développement pris par les études psychologiques, par exemple, peuvent justifier l'élévation de ces études au rang de science propre et indépendante, détachée du domaine de la philosophie, comme les sciences naturelles s'en sont séparées lorsqu'elles se sont constituées par la création et l'application des méthodes expérimentales et ont cessé d'être un objet de

---

[1]) ...A cela j'ajoute aujourd'hui que c'est des résultats de la biologie, c'est à dire de maints phénomènes qu'on ne sait comment classer dans l'anthropologie, que la sociologie commence à se former. M. Comte l'a fondée, depuis lui on a des idées précises sur les lois de l'histoire, la direction du progrès, la marche de la civilisation, le but de l'humanité.

„Ainsi les sciences, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie, forment une hiérarchie où les rangs n'ont jamais été intervertis et ne peuvent pas l'être." — (*La science* etc; préface p. VII.)

[2]) On remarquera que ces morceaux sont rangés de cette façon: d'abord ceux qui se rapportent à l'astronomie et à la planète la terre; puis ceux qui se rapportent à la physique; après la physique arrive la chimie; après la chimie, c'est le tour de la biologie ou théorie des êtres vivants, avec des morceaux sur la psychologie, comme dépendance de la physiologie; le dernier rang est occupé par l'histoire et la doctrine des sociétés ou sociologie.....

Cet arrangement n'est ni fortuit, ni arbitraire; il est réglé par un principe général de subordination. Une science est subordonnée à une autre, quand elle n'a pu prendre naissance et se constituer sans les notions et le secours que cette autre lui fournit; et il n'y a pas de subordination plus effective. Ainsi l'astronomie et la physique ne peuvent naître et se constituer sans la mathématique..... enfin la sociologie, sans la biologie. Je dis *enfin*, car la sociologie couronne tout le savoir; il n'est pas une propriété générale, une force générale, une doctrine générale qui soit en dehors de cet ensemble coordonné et n'y ait sa place.

„Ceux qui connaissent la philosophie positive n'ont pas besoin que je leur développe les points fondamentaux de cette coordination." — (*La science* etc.; préface p. I et II.)

„Dès qu'on tient cette série dans la grandeur régulière de son ordre ascendant, on est aussitôt sur les hauts sujets du savoir humain." Ibid. p. VII.

pure et arbitraire spéculation. La philosophie conserve sur elle ses droits et la retrouve dans la classification générale des sciences, où elle marquera ses rapports avec les autres branches de la philosophie, au sens et traditionnel du mot, par exemple avec la morale et avec la théodicée ou la théologie, si cette dernière étude sort victorieuse de la critique à laquelle la soumet l'école positiviste, et, en fin de compte, conserve sa raison d'être, soit, elle aussi, comme science indépendante, soit comme branche d'une science.

A propos précisement de la psychologie, je me demande si M. Littré ne tombe pas, en la ramenant à la physiologie, dans une erreur, s'il ne commet pas au nom de la physiologie un empiètement analogues à ceux qu'il a reprochés aux chimistes et aux physiciens à l'occasion de la physiologie. Qu'il ne soit plus permis de faire abstraction dans l'étude de la psychologie des résultats des travaux multipliés et si remarquables, des découvertes si importantes sur le système nerveux et cérébral, c'est ce que je ne fais nulle difficulté de reconnaître, ou plutôt ce que je proclame, ce qu'il faut soutenir et défendre à l'encontre de quiconque méconnaîtrait le rapport qu'il y a entre la vie de la pensée, de l'intelligence, du sentiment de la conscience et les organes de ces facultés. Que le nom scolastique de cette science réponde à une conception, aujourd'hui dépassée, du principe et de la nature de nos facultés intellectuelles, affectives et morales, cela n'est pas douteux. Ce dernier point d'ailleurs est d'importance secondaire, et il suffit de reconnaître le fait pour éviter dans la science la fausse voie où le mot pourrait entraîner. Mais n'y a-t-il pas dans l'étude de ces facultés des faits, des phénomènes dont la connaissance nous vient d'une tout autre source que l'observation physiologique et dont l'explication, la théorie ne seront jamais données par les procédés et les méthodes de la physiologie? N'y a-t-il pas enfin l'objet d'une science qu'on ne peut plus utilement cultiver, si non sans être physiologiste, du moins sans être au courant des résultats les plus certains de la physiologie du système nerveux, mais une science distincte de la physiologie, d'un ordre supérieur, dont la méthode a pu jusqu' à ce jour être incomplète, insuffisante, mais n'était pas radicalement vicieuse, ni totalement stérile?

IV.

La longueur qu'a déjà atteinte cet article, ne me permet pas d'aborder tous les points controversables de l'ouvrage de M. Littré. Il n'en est qu'un sur lequel je désire encore présenter quelques sommaires réflexions.

D'après la philosophie positive, la légitimité d'aucune conception religieuse, naturelle ou révélée, ne saurait être admise, par la science. Le principe de toutes les idées religieuses serait en dehors de l'expérience, aucune d'elles ne saurait être le résultat des seules opérations sûres et certaines de l'intelligence. Cette philosophie, non plus que l'esprit humain, lorsqu'il a reconnu l'étendue de son domaine et les bornes de son pouvoir, n'a pas plus à nier Dieu qu' à l'affirmer; elle ne se prononcera pas pour l'athéisme ou le panthéisme contre le déisme ou le théisme, pour le matérialisme contre le spiritualisme. Elle écartera toutes ces questions comme insolubles ou comme ne se posant jamais dans des termes qui permettent d'en instruire le procès et de prononcer sur elles un jugement de quelque valeur. Il en est de même de la question de vie à venir et d'immortalité.

„Toute révélation est une légende," dit quelque part M. Littré. La formule est peut-être un peu étroite et ne répond qu'en partie aux modes de formation et aux caractères de plusieurs des religions dites révélées. Toutefois, si le mot légende est conversablement défini, agrandi au point de contenir les spéculations théologiques de la première science religieuse consciente et raisonnée, les symboles, purs signes dans la pensée des prêtres et des philosophes religieux de l'antiquité, et qui ne prennent un caractère légendaire que dans l'esprit des masses peu éclairées, je ne ferai pas difficulté de reconnaître que l'histoire des religions confirme d'une manière absolue et sans exception la vérité de cette assertion. Mais la formation et la succession des légendes ne sont pas un effet sans cause dans l'histoire du développement de l'humanité. Les révélations et les religions qui les ont produites, — non qu'elles ont produites, comme le pensent encore ceux qui croient à la réalité objective des révélations surnaturelles, ou de quelques unes d'entre elles, — ne sont ni le fait de l'imposture des prêtres, ni des créations arbitraires du sentiment religieux ou de la fantaisie. M. Littré le sait assurément

mieux que personne. La religion répond à des facultés et à des besoins de la nature humaine. Seulement, la philosophie positive affirme que ce ne sont pas des besoins universels et permanents, que la période théologique de l'histoire correspond à l'enfance de l'humanité, comme la période métaphysique au premier effort d'une jeunesse encore pleine d'illusions et d'inexpérience, pour s'élever à une connaissance plus réelle et plus vraie, que, parvenu à la maturité, le genre humain reconnaît le vide de toute foi religieuse et que la connaissance positive lui suffit, que seule elle est certaine et légitime. Cette opinion répond-elle à une vue profonde et vraie, à une *connaissance positive* de la nature humaine? C'est ce dont je me permets de douter. Les religions historiques ont été des tentatives en grande partie inconscientes et spontanées, toutes imparfaites, de résoudre de graves et difficiles problèmes et de donner satisfaction à des besoins profonds de l'être humain. Les problèmes, pour n'avoir pas été pleinement résolus, les besoins pour avoir été plus souvent trompés et endormis que vraiment satisfaits, n'en existent pas moins, et le monde n'est pas au bout des tentatives à faire pour éclairer les premiers, pour satisfaire aux seconds. En outre, les créations religieuses les moins parfaites n'ont pas été sans renfermer des germes de vérité et des éléments d'un développement supérieur. Je n'estimerais ni généreux ni loyal de me prévaloir contre le disciple de la tentative, — fort peu heureuse du reste, — du maître lui-même, pour prouver qu'on n'échappe pas facilement aux exigences religieuses de la nature humaine. S'il est des expédients dits de bonne guerre, la recherche de vrai n'a rien d'une guerre et n'admet pas d'expédients: on ne saurait recourir à aucun sans compromettre le succès de la recherche, sans s'éloigner de la vérité, partant, sans nuire à sa propre cause. Les *Disputationes scholasticæ* ne sont plus de saison: il ne s'agit plus de fermer la bouche à un adversaire, mais d'avoir raison et, si l'on peut, de convaincre ceux qui pensent autrement.

L'humanité ne saurait vivre sans religion. Il incombe à la science religieuse en même temps de légitimer devant la raison cette aspiration de la nature humaine, de ramener les idées religieuses à la vérité pure, de soumettre les faits religieux à une observation et à une analyse aussi rigoureuses que toute autre analyse scientifique. Tout n'est pas à faire assurément dans cette voie. Mais ce qui reste à faire est immense, en comparaison de

ce qui a été fait. La science théologique est, en dépit des progrès accomplis depuis un siècle, une des plus arriérées, des plus surchargées d'éléments de nulle valeur ou d'une valeur douteuse : sa richesse apparente n'est, au fond, que l'effet même de sa pauvreté. La rejeter pour cela de la famille des sciences, en prétendre détourner les esprits studieux comme d'un champ épuisé, ou plutôt frappé d'une originelle et irrémédiable stérilité, serait aussi peu scientifique qu'il l'eût été de la part d'un géomètre du moyen âge de proscrire l'étude des affinités des corps, parce que la chimie n'était encore que de l'alchimie. Plus le théologien a conscience de l'infériorité et de l'état arriéré de la science à la quelle il a consacré ses recherches et ses efforts, plus il doit redoubler de travail et d'ardeur, soutenu par la parole du poète : „Labor omnia vincit improbus."

G. Collins.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Hermeneutik des Neuen Testaments, herausgegeben von Dr. A. Immer, Prof. an der Universität zu Bern. [1])

De schrijver van dit werk heeft mij de eer aangedaan, zijn motto te ontleenen aan mijne *Crit. et Hermen. librorum N. Foedenis lineamenta.* Het luidt: „Intelligere scriptorem is dicendus est, qui idem quod ille dum scribebat cogitavit legens cogitat." Inderdaad, gulden woorden! Maar woorden, die ik met alle vrijmoedigheid prijzen mag, want ze zijn niet van mij. In de *Lineamenta* komen ze voor, met den naam van Cobet, aan wien ze ontleend zijn, er vlak naast. Dr. Immer zou hem zeker zijn wettig eigendom hebben gelaten, indien hij mijn boekje bij de hand had gehad. Doch hij volgde in zijne aanhaling Sepp's *Geschiedenis der Theologie in Nederland van* 1787 *tot* 1858, waaraan hij (S. 64—67) een kort overzicht van de werkzaamheid der Nederlandsche exegeten ontleende. Hij vindt het zeker niet onnatuurlijk, dat ik mijne aankondiging van zijne *Hermeneutik* met deze toepassing van het „suum cuique" aanvang.

Die aankondiging zelve kan niet anders zijn dan eene warme aanbeveling. Het is inderdaad zooals het in het prospectus van den uitgever Koelling wordt uitgedrukt: het boek van Prof. Immer vult op voortreffelijke wijze eene bestaande leemte aan. Hij staat, gelijk weldra nader blijken zal, tegenover de boeken des N. Testaments op een zeer vrij standpunt en waardeert ze tegelijk hoog. Hij is bovendien een geoefend exegeet. Hij schrijft duidelijk en eenvoudig. Zijne regelen voor de interpretatie zijn kort en ondubbelzinnig en worden doorloopend met tal van voorbeelden opgehelderd. In één woord: hij verrijkte de theologische

---

[1]) Wittenberg, 1873. 1¼ Thaler.

literatuur met een boek, waaraan, na de vorderingen van de laatste jaren, dringende behoefte bestond, en dat met vrijmoedigheid kan worden aangeprezen aan hen, die zich in de uitlegging van het N. Testament wenschen te bekwamen.

Tot rechtvaardiging van dit gunstige oordeel geef ik hier een overzicht van het boek. Daarna zal ik de vrijheid nemen, enkele bedenkingen in het midden te brengen. In de critiek van de bijzonderheden, waaraan dit boek zoo rijk is, zal ik mij nauwelijks kunnen begeven. Doch voor de mededeeling van eene eenigszins afwijkende opvatting van de Hermeneutiek durf ik de aandacht van den lezer vragen. Zij moge tevens het bewijs leveren, dat Prof. Immer's verdiensten hier wel is waar door een geestverwant worden in het licht gesteld, maar toch niet door zijn *alter ego.* Er bestaat tusschen hem en mij geen verschil van kleur, maar toch van nuance.

Eene korte Inleiding (S. 3—6) schetst de taak der Hermeneutiek. Het recht verstand van hetgeen een ander zegt of schreef wordt belemmerd door het onderscheid, dat er, in verschillende opzichten, tusschen hem en ons bestaat. Dat onderscheid moet worden opgeheven. Maar hoe? Het is op deze vraag, dat de Hermeneutiek het antwoord geeft. Die van het N. Testament laat zich splitsen in drie hoofddeelen. Het eerste (*Die allgemeine Grundlegung*) beschrijft het standpunt, waarop zich de uitlegger van het N. Testament moet plaatsen, en de methode, die hij behoort te volgen. Het tweede (*Die einzelnen Operationen des Schriftauslegers*) teekent zijne werkzaamheid in hare onderdeelen en geeft inlichting ten aanzien van de hulpmiddelen, die hem daarbij ten dienste staan. Het derde, eindelijk (*Das religiöse Verständniss*), schetst het einddoel van de exegese des N. Testaments en bespreekt de voorwaarden, waarvan het bereiken van dat doel afhangt.

De gang van het Eerste Deel (S. 7—84) is deze. Er bestaat verschil van meening over de vraag, of de schriften des N. Testaments op dezelfde wijze moeten worden verklaard als alle andere boeken, dan wel eene afzonderlijke methode vereischen? Die vraag wordt het best *in concreto* behandeld. Te dien einde zet Dr. Immer eerst (S. 8—12) uiteen, wat ieder uitlegger te doen heeft. Om te weten te komen, in hoeverre zijne taak gewijzigd wordt, als hij zich bepaaldelijk met het N. Testament bezig houdt, stelt hij vervolgens vast (S. 13—26) „die rechte Ansicht

von der heiligen Schrift und insbesondere vom Neuen Testament". Hij gaat daarbij met de geschiedenis, van het ontstaan der enkele boeken en van den geheelen canon, te rade. Zijne slotsom is, dat die boeken getuigenis afleggen van goddelijke „openbaringen", maar zelve geene openbaringen zijn en dat hunne auteurs dus ook niet als bloote organen van Gods geest kunnen worden aangemerkt. De oude onderscheiding van „Verbum Dei" en „Scriptura Sacra" is ten volle in haar recht; het menschelijke karakter van het N. Testameut mag niet worden voorbijgezien. Het wordt dan nu de vraag, hoe dienovereenkomstig de boeken des N. Testaments moeten worden uitgelegd? Hierbij moet de geschiedenis der exegese ons voorlichten. Zij doet ons den invloed kennen, dien de wisselende denkbeelden over de Heilige Schriften op de uitlegging hebben geoefend, en stelt in het licht, hoe het ééne uiterste telkens door het andere werd gecorrigeerd en de ware methode eerst langzamerhand aan het licht trad. Prof. Immer levert dus nu eene schets van die geschiedenis (S. 27—67), die inderdaad de hoofdzaken vermeldt, maar natuurlijk verre van volledig is. De groote moeilijkheid bij het stellen van zulk een kort overzicht is de keuze uit den rijken overvloed. Het kan bijna niet missen, of de lezers zullen die hier en daar anders wenschen. Een Engelsch beoordeelaar (W. Sanday in *The Academy*, 1873, p. 452) heeft zich reeds beklaagd, dat zijne landgenooten er zoo slecht afkomen: sommigen hunner hadden meer aanspraak op de eer der vermelding dan menig Duitsch theoloog, die toch niet wordt overgeslagen. Wij, Nederlanders, nemen, dank zij Sepp, de ons toekomende ruimte in, misschien zelfs iets meer dan dat. Toch blijkt hier en daar, dat de schrijver zijne inlichtingen uit de tweede hand heeft. Als sterfjaar van Camp. Vitringa, den vader, wordt (S. 39) 1788 genoemd, doch dit kan eene drukfout zijn, want later (S. 46) komt 1722 voor. Als antagonist van Vorstius, *de Hebraismis*, wordt (S. 43) „der jüngere Vitringa" genoemd, doch zoo heet (S. 45 f.) Camp. Vitringa, de zoon, en niet de vroeg gestorven Horatius, wiens *Animadversiones* L. Bos in 1707 uitgaf. In plaats van het Gymnasium der Remonstranten moest (S. 46) hun Seminarium vermeld zijn. Doch genoeg: het overzicht van Dr. Immer moet dienen, om den invloed van de schriftbeschouwing op de schriftverklaring in het licht te stellen, en de groote vraag is, of het dezen dienst bewijst? Mij dunkt, ja. Wat de schrijver daarop

laat volgen, vloeit er inderdaad uit voort. Hij levert namelijk, onder het algemeene opschrift „Folgerungen aus der Geschichte der Exegese", eerst eene korte beoordeeling van de onderscheidene exegetische methoden (S. 67—72) en daarna eene aanwijzing van „der richtige exegetische Standpunct" (S. 73—81). Op deze afdeeling kom ik later nog terug. Hier kan ik volstaan met te vermelden, dat, volgens onzen auteur, elke eenzijdigheid, die zich in den loop des tijds heeft voorgedaan, moet worden vermeden en, omgekeerd, het ware in elke methode tot zijn recht moet komen. — Ten slotte wordt nog (S. 81—84) onderzocht, in welken vorm de uitkomsten van den exegetischen arbeid moeten worden blootgelegd. De plaatsing van deze pericope, onder de bovengenoemde „Folgerungen," is bevreemdend. Doch haar inhoud vloeit, zoo al niet uit de geschiedenis der exegese, dan toch uit den aard der zaak rechtstreeks voort en geeft geene aanleiding tot bedenkingen.

Wij zijn dan nu genaderd tot het Tweede Deel. De „Operationen", die Dr. Immer onderscheidt, zijn vijf in getal en volgen op elkander in deze orde:

I. *Die Kritik des Textes* (S. 88—100). Men bemerkt aanstonds, uit deze opgave van het aantal bladzijden, dat de S. zich hier tot het allervoornaamste bepaalt. Na de noodige mededeelingen over de geschiedenis van den tekst en de voornaamste critische hulpmiddelen, zet hij zijne theorie van tekstcritiek uiteen en heldert haar met de noodige voorbeelden op. Aan de zgn. inwendige bewijzen kent hij, gelijk te verwachten was, het meeste gewicht toe. Doch over het algemeen schijnt zijne theorie mij nog te schroomvallig. Laat zich b.v. de regel rechtvaardigen, dien hij (S. 88) dus formuleert: „Keine kritische Conjectur ist zuzulassen, wenn sie nicht wenigstens durch Einen alten Zeugen unterstützt wird"? Waarom kan de ware lezing niet even goed in geen enkel als in één enkel handschrift bewaard zijn gebleven? Het getal der deugdelijke conjecturen op den tekst des N. Testaments is zeker zeer klein. Doch het zou te betreuren zijn, indien wij ook slechts ééne werkelijke verbetering verwierpen volgens een canon, die geen redelijken grond heeft.

II. *Die grammatische Erklärung* (S. 100—159). Van nu af aan behoeft de schrijver zich niet te bekorten, maar kan hij ons zijne denkbeelden volledig uiteenzetten. Hij begint met eene schets, eerst van het spraakgebruik des N. Testaments in het

algemeen, daarna van dat der enkele auteurs (S. 100—115). Dan gaat hij over tot de beschouwing der „innere Hülfsmittel zur Erklärung", waartoe hij brengt den samenhang der rede (S. 115—128) en de parallele plaatsen (S. 128—147). Beide pericopen zijn zeer lezenswaardig: gezonde beginselen en een rijkdom van gelukkig uitgewerkte voorbeelden, die het bewijs leveren, dat de schrijver in het N. Testament volkomen te huis is en de onderscheidene gevallen, die zich daar voordoen, levendig voor den geest en bij de hand heeft. Onder het opschrift: „de parallele plaatsen" komen ook (S. 133 ff.) de citaten uit het O. Testament ter sprake, waarover een vrij en tegelijk billijk oordeel wordt geveld. — Tegenover deze „innere" worden nu „die äusseren Hülfsmittel" gesteld, d. i. de schrijvers, die het meest tot opheldering van het N. Testament bijdragen, en de commentaren (S. 147—153). Het zijn slechts enkele opmerkingen, die de schrijver daarover voordraagt. — Ten slotte resumeert hij al wat over de grammatische verklaring was gezegd, onder het opschrift: „Das exegetische Urtheil" (S. 153—159). Alles komt aan op de methode en hare getrouwe toepassing. De moeilijkheden zijn groot en bij een aantal plaatsen van het N. Testament bijna spreekwoordelijk geworden. Doch als men streng te werk gaat en de verschillende momenten, die bij de beslissing in aanmerking komen, behoorlijk weegt, dan wordt óf het bezwaar overwonnen óf althans het gebied van het mogelijke zeer eng begrensd. Dit wordt weder met voorbeelden opgehelderd, die zeer doeltreffend zijn. Ik voor mij zou slechts ééne reserve willen maken — met het oog op die plaatsen van het N. Testament, welker ware lezing voor ons verloren is gegaan. Tegen de valsche meening, dat alles verklaarbaar zijn zou, moet m. i. telkens en ten ernstigste worden gewaarschuwd.

III. *Die logische Erklärung* (S. 159—207). Wat daarover te zeggen valt, heeft de schrijver onder drie capita gebracht. Eerst bespreekt hij den samenhang der enkele gedachten, waarbij op het gebruik en de weglating der voegwoorden wordt gelet; daarna handelt hij over het opsporen van den gang der gedachten in eene geheele pericope; eindelijk wijst hij aan, hoe de bedoeling en de hoofdidee van eene gansche rede moeten worden vastgesteld, waarbij de parabel, de didactische en de profetische rede afzonderlijk worden besproken. Ook aan dit gedeelte is groote zorg besteed. De meeste betwiste punten — b. v. de

moeilijkste gelijkenissen en de eschatologische redenen van Jezus — worden, ter opheldering van de gestelde regelen, opzettelijk toegelicht.

IV. *Real-Erklärung* (S. 207—246). Dit opschrift duidt genoegzaam aan, wat de schrijver bedoelt. Doch de zakelijke verklaring is door hem zoo ruim mogelijk opgevat, want hij handelt niet alleen over „das Physikalische und Geographische" (S. 208 ff.) en over „das Historische und Chronologische" (S. 216 ff.) — waarbij opgave van de literatuur en behandeling van enkele moeilijke punten — maar ook (S. 237 ff.) over den invloed der idee op de voorstelling van historische feiten, en wel eerst over den invloed van de gemeenschappelijke overtuigingen der schrijvers, daarna over dien der individueele zienswijze van elk hunner. Het is, zoo ik mij niet bedrieg, voor de eerste maal, dat deze onderwerpen uit het oogpunt der Hermeneutiek bezien en uiteengezet worden. De zaken zelve zijn niet nieuw, maar wel de behandeling in dit verband.

V. *Ermittlung des Zweckes und der Intention einer ganzen Schrift* (S. 246—269). Deze laatste afdeeling is het vervolg der 3de, maar neemt deze plaats in, omdat doel en strekking der nieuwtestamentische geschriften niet kunnen worden vastgesteld, voordat wij met de „Real-Erklärung" gereed zijn. De didactische geschriften, de historische boeken en de Apocalypse worden afzonderlijk behandeld, altijd weer zóó, dat de theorie en hare practische toepassing op bepaalde voorbeelden hand aan hand gaan.

Nu volgt nog het Derde Deel der Hermeneutiek: „*Das religiöse Verständniss.*" Philologen en geschiedvorschers kunnen zich met het N. Testament bezig houden en hebben werkelijk de nieuw-testamentische exegese krachtig bevorderd. Doch de regel is, dat het door de theologen wordt gelezen, en voor hen schreef Dr. Immer zijn handboek. Het is dus niet meer dan natuurlijk, dat hij opzettelijk onderzoekt, of er eene theologische verklaring van het N. Testament bestaat en, zoo ja, waardoor deze zich dan onderscheidt? Zijn antwoord komt hierop neder. Het „religiöse Interesse" leidt de Christenen tot de lectuur van het N. Testament en wordt voor den theoloog het motief om het tot een voorwerp van studie te maken (S. 272—278). Die studie zelve (S. 278—287) moet geheel onafhankelijk en zuiver wetenschappelijk zijn. Noch bij de vaststelling van den tekst, noch bij de grammatische verklaring, noch bij de historische critiek mag

„das religiöse Interesse" medespreken en den vrijen gang van het onderzoek belemmeren. Dit is, zooals de geschiedenis leert, gemakkelijker gezegd dan gedaan. Niettemin moet die eisch gestreng worden gehandhaafd. „Die Kluft zwischen Glauben und Wissenschaft kann nur dadurch ausgefüllt werden, dass 1°. das religiöse Interesse, seiner Berechtigung wie seiner Schranken sich bewusst, die Erforschung dessen, was die Heilige Schrift an sich sei und gebe der Wissenschaft zutrauensvoll überlässt und sich nicht in das Geschäft derselben einmischt; dass 2°. die wissenschaftliche Forschung ihrerseits, im Bewusstsein ihres Rechtes wie ihrer Schranken, ihre Ergebnisse, sofern sie gewiss sind, festhält und wahrt, aber sofern sie nur wahrscheinlich sind, dem Glauben nicht aufdrängt, diesen überhaupt in seiner Berechtiging anerkennt, und dass 3°. der Glaube die sichern Resultate der Wissenschaft aus der Hand dieser letztern annimmt und dieselben mit seinem Interesse vermittelt. So entsteht das theologische Verständniss der Heiligen Schrift" (S. 287). Dit laatste, de theologische opvatting van het N. Testament in hare eigenaardigheid, wordt nu nog nader beschreven (S. 287—295), waarna met eenige wenken over de mededeeling van die opvatting aan anderen het boek besloten wordt (S. 295—301).

In de critiek van de bijzonderheden — zoo schreef ik hierboven — zal ik mij nauwelijks kunnen begeven. Een honderdtal teksten of pericopen van het N. Testament, en wel bij voorkeur de moeilijkste, worden door den Schrijver in het voorbijgaan verklaard; over een nog veel grooter aantal spreekt hij kortelijk zijne meening uit. Aan stof tot discussie met hem kan het dus wel niet ontbreken. Doch waartoe zou zij leiden? Wat gaat het den lezer aan te weten, dat deze en gene pericope anders kan worden verklaard dan door Dr. Immer geschiedt? Deze zelf denkt er niet aan, dat zijne Hermeneutiek aan het verschil van meening over al de *cruces interpretum* een einde zou kunnen maken. Met opzet bepaal ik mij dus tot een paar opmerkingen over teksten, welker opvatting mij volstrekt niet quaestieus schijnt en waarbij ik, voor mijne afwijkende beschouwing, bijna zou durven rekenen op de instemming van den auteur zelven. Ze betreffen zijne mededeelingen over de citaten van het Oude in het Nieuwe Testament (S. 133 ff.).

Tot de teksten van het O. Testament, die juist worden aan-

gewend, brengt Dr. Immer (S. 135) 1 *Kon.* XIX: 10, 18, aangehaald *Rom.* XI: 2—4. Dit zou inderdaad zoo zijn, indien de Statenoverzetters terecht hadden geschreven: „Ook heb ik in Israël doen overblijven zeven duizend enz." Doch deze vertaling beantwoordt niet aan den grondtekst en dankt haar ontstaan juist aan het verkeerde gebruik, dat Paulus van 1 *Kon.* XIX maakt. Er staat: „Doch ik zal doen overblijven (nl. na de strafgerichten, in vs. 15—17 aangekondigd en voorbereid) zeven duizend in Israël enz." De tegenstelling tusschen Elia's klacht over zijne eenzaamheid en Jahveh's verklaring, dat er nog 7000 getrouwen over zijn, ligt volstrekt niet in de bedoeling van den Israëlietischen geschiedschrijver.

In de opvatting van *Matth.* XXII: 31, 32 ben ik het geheel met Dr. Immer (S. 135 f.) eens. Met hem neem ik aan, dat Jezus uit de nauwe verbinding tusschen de aartsvaders en God, waarvan de formule „de god Abraham's enz." getuigenis aflegt, tot de onvergankelijkheid van het leven dier aartsvaders concludeert. Doch indien dit zoo is, hoe kan hij dan het toevoegsel bij Lucas (H. XX: 38): „want zij leven Hem allen" in bescherming nemen? Lucas wil daarmede, gelijk blijkt uit „want", den grond aangeven, waarop het voorafgaande („God nu is geen god van dooden, maar van levenden") berust. Doch deze woorden behelzen het argument zelf en behoeven niet op hunne beurt bewezen te worden. De glosse bij Lucas is niet slechts overtollig, maar leidt ook de aandacht van de hoofdzaak af.

De rechtvaardiging der aanwending van *Jes.* VI: 9, 10 in *Marc.* VI: 12; *Luc.* VIII: 10 (S. 136 f.) schijnt mij wederom onberispelijk. Des schrijvers betoog is ook op de parallele plaats *Matth.* XIII: 14, 15 ten volle toepasselijk. Doch hij had m. i. niet moeten verzwijgen, dat het weersproken wordt door *Matth.* XIII: 13 („Daarom spreek ik tot hen in gelijkenissen, omdat zij ziende niet zien en hoorende niet hooren noch begrijpen"). Dit vers brengt verwarring in de geheele redeneering en moet als een toevoegsel, trouwens van den Evangelist zelven, bij het oorspronkelijke bericht worden aangemerkt.

Is het goed te keuren, dat (S. 140) in *Gal.* III: 16 eene zinspeling op *Gen.* XXII: 18 wordt gevonden? Paulus had blijkbaar een tekst voor oogen, waarin de woorden *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* gelezen werden; de *copula*, die in den gang zijner rede niet past, kan hij niet *de suo* hebben toegevoegd. Het is dus zoo

goed als zeker, dat hem *Gen.* XIII: 15 of XVII: 8 vóór den geest stond en dat hij de daar voorkomende belofte geestelijk heeft opgevat.

In weerwil van deze punten van verschil vereenig ik mij gaarne met hetgeen Dr. Immer over de citaten uit het O. Testament schrijft, inzonderheid met zijne opmerkingen over de waarheid, die aan de allegorische en typische verklaring ten grondslag ligt, en over de grenzen, binnen welke zij zich behoort te houden (S. 141 ff.). Zoo doet ook elders de *dissensus* ten aanzien van enkele voorbeelden niets tekort aan de instemming met den hermeneutischen regel. Ik ga dus niet voort met mijne bedenkingen betreffende bijzonderheden. Veel liever weid ik wat langer uit over een punt van meer algemeenen aard.

Er loopt door de Hermeneutiek van Dr. Immer eene antithese, die ik niet voor volkomen zuiver kan houden. Om duidelijk te doen uitkomen wat ik bedoel, wil ik beginnen met mijn eigen gevoelen uiteen te zetten. In mijne *Lineamenta* (§ 120) verwierp ik de theologische verklaring en (§ 134—137) de uitlegging *secundum fidei analogiam*. De interpretatie moest, meende ik, zijn grammatisch, historisch, logisch en psychologisch. Op den nauwen samenhang van dit laatste vereischte met de historische verklaring vestigde ik opzettelijk (§ 155) de aandacht en zou ik thans nog met meer nadruk wijzen. In het algemeen zou, bij eene nieuwe uitgave van die *Lineamenta*, de historische verklaring nog meer op den voorgrond treden, met volledige erkenning natuurlijk van de grammatische exegese en hare rechten. Er is geene andere ware uitlegging dan de historisch-psychologische. Wil dit zeggen, dat het eene onverschillige zaak mag heeten, of de exegeet al dan niet zin voor godsdienst en sympathie voor het Christendom heeft? Integendeel, evenals vroeger (verg. § 120, 154), zou ik die ook nu onmisbaar keuren voor de zuivere opvatting en de juiste reproductie van de gedachten der nieuwtestamentische schrijvers. Maar ze kunnen ons niet verder brengen dan tot de historisch-psychologische verklaring, want iets hoogers dan deze is er niet.

Dr. Immer stelt de zaak eenigszins anders voor. De lezer heeft dat reeds uit mijne opgave van zijne verdeeling kunnen afleiden. Onder de „einzelne Operationen der Schriftauslegers" komt de historische verklaring niet voor, althans niet onder dezen haren naam, want zij is in de „Real-Erklärung" eigenlijk begrepen

(zie boven bl. 176). Doch vooral komt hier in aanmerking de toevoeging van het geheele Derde Deel, „das religiöse Verständniss". Daaruit moet men toch opmaken, dat dit „Verständniss" nog niet begrepen is in hetgeen de uitlegger door zijne „einzelne Operationen" zich verwerft en daarna aan anderen kan mededeelen.

Deze gevolgtrekkingen uit de verdeeling worden door den inhoud zelven van het boek deels bevestigd, deels nader omschreven en verklaard. Daartoe kan allereerst dienen de pericope (S. 13–26) „Richtige Ansicht von der Heiligen Schrift" (zie boven bl. 173). Hier komt voor het eerst uit, dat de S. een (klein, maar toch een) specifiek verschil aanneemt tusschen andere, ook de meest voortreffelijke geschriften over den godsdienst en de boeken des N. Testaments, en wel op grond van de betrekking, waarin deze staan tot de „openbaring". Nu wordt deze laatste (S. 23) psychologisch opgevat. Doch het verschil blijft toch bestaan en laat zich, gelijk te verwachten was, ook in het vervolg gelden. Zoo b. v. in de § over het ware exegetische standpunt (S. 73 ff.; zie boven bl. 174) en bepaaldelijk bij de beantwoording der vraag, of de Heilige Schrift naar dezelfde beginselen moet worden uitgelegd als ieder ander boek (S. 77 ff.). Wij zouden allicht zeer kort antwoorden: wel zeker, want gelijk ieder ander boek, moet ook het N. Testament worden verklaard met volledige erkenning van zijne eigenaardigheid. Dr. Immer is echter niet zoo spoedig gereed. Hij geeft een aantal redenen op, waarom het N. Testament aan de algemeene regels moet worden onderworpen, maar ook een aantal punten, waarin het op zich zelf staat, en komt eindelijk (S. 81) tot de slotsom, dat „das exegetische Verfahren" bij het N. Testament hetzelfde moet zijn als overal elders, maar — voegt hij er bij — „handelt es sich um Ziel und Zweck der Schriftauslegung, sei nun derselbe ein rein philologischer oder ein theologischer, so ist auf die Eigenthümlichkeit der biblischen Schrift und die dadurch bedingte Besonderheit der exegetischen Richtung das Hauptgewicht zu legen". Daarom is dan ook het geheele Derde Deel toegevoegd. De inhoud is den lezer medegedeeld (boven bl. 176, 177) en behoeft dus niet opnieuw te worden geresumeerd. Het feit, dat zulk een „theologisches Verständniss" als iets afzonderlijks en als het hoogste voorkomt, is hier de hoofdzaak.

Heeft nu deze afzondering des N. Testaments, dit aparte in de methode, eenige bedenkelijke gevolgen? Leidt het den auteur

tot afwijking van de algemeen geldige regelen of tot halve toepassing van die regelen? In geenen deele! Nergens heb ik daarvan eenig spoor ontdekt. Streng-grammatisch, stipt-logisch en -historisch moet de uitlegging zijn. De historische critiek moet zonder schroom worden toegepast. Er worden nergens achterdeuren opengehouden. Elke uitvlucht wordt afgesneden. De schrijver is het, voorzoover ik zien kan, in de zaken geheel eens met hen, die zich op het historische standpunt plaatsen en daarvan geen duimbreed willen afwijken. Tusschen hen en Dr. Immer bestaat alleen een formeel verschil.

Intusschen moet toch ook dit verschil zijne oorzaken hebben. Waar hebben wij die te zoeken? Mij dunkt, de schrijver zelf wijst ze ons aan in zijne voorrede. Daar lezen wij (S. VI): „Wenn nun nach meiner unerschütterlichen Ueberzeugung von der historischen Anschauung ausgegangen werden muss und folglich die Exegese in erster Linie eine historische Wissenschaft ist, so ist dies doch nicht lediglich in dem Sinne zu verstehen, alsob wir es in der Heiligen Schrift bloss mit Meinungen der Hebräer und der ersten Christen zu thun hätten, sondern in dem Sinne, dass die ewige und heilbringende Wahrheit selbst, indem sie in nationalen, temporellen und individuellen Formen erscheint, eine Geschichte hat......" Een weinig verder (S. VII), wordt als kenmerk van de (louter) wetenschappelijke beschouwing en behandeling der Schrift genoemd „die Forderung, die Erforschung der historischen Wirklichkeit zur wesentlichen Aufgabe des Exegeten zu machen und den religiösen Gehalt entweder zurücktreten oder als blosse Zeitidee erscheinen zu lassen." Het is inzonderheid op deze laatste woorden, dat ik de aandacht vestig. Ze drukken namelijk die niet volkomen zuivere tegenstelling, waarvan ik zoo even sprak, in een kort bestek duidelijk uit: voor het bewustzijn van Dr. Immer staat de historische beschouwing van het N. Testament tegenover de volledige waardeering van zijn religieusen inhoud, tegenover de eerbiedige erkenning van de eeuwige waarheden daarin vervat.

Wat tot deze opvatting aanleiding heeft gegeven, is niet moeilijk aan te wijzen. De historische verklaring is aanvankelijk aanbevolen door hen, die voor den godsdienstigen inhoud geringe sympathie hadden, en dus ook vaak gebruikt om dien inhoud over boord te werpen, of, gelijk de schrijver zich uitdrukt „ihn als blosse Zeitidee erscheinen zu lassen". Wat werd er al niet

door Semler e. a. als tijdelijk, plaatselijk en bijgevolg onwezenlijk uitgemonsterd! Hoe bitter weinig schoot er vaak onder de hand dier exegeten van den godsdienst over! Het is te begrijpen, dat velen voor den naam „historisch" terugschrikken.

Intusschen blijkt hieruit niets meer, dan dat de miskenning der „historische" methode natuurlijk en niet geheel onverdiend is. Gerechtvaardigd wordt zij op deze wijze niet. De tegenstelling van historische opvatting en religieuse waardeering is en blijft onzuiver. Waarom de eerste tot de tweede zou moeten leiden is niet in te zien. En omgekeerd is het zeer duidelijk, dat de tweede alleen op de eerste rusten mag en, van dezen grondslag afgerukt, weinig of niets beteekent. Laat men waarschuwen en ijveren, met allen nadruk zelfs, tegen elk misbruik van de historische uitlegging en tegen de gevaren, waaraan zij blootstaat. Niets is natuurlijker en billijker. Maar waartoe de schijn gevoed, alsof dat misbruik en die gevaren aan de historische uitlegging inhaerent waren? Waarom de zaak zoo voorgesteld, alsof deze — niet alleen zuiver toegepast, maar ook — gecorrigeerd behoorde te worden?

Men zou mij op deze vragen twee dingen kunnen antwoorden. Vooreerst, dat het er weinig toe doet, in welken zin men den naam „historische uitlegging" gebruikt, indien slechts de gezonde, echt-wetenschappelijke uitlegging wordt aanbevolen — gelijk ik erkend heb, dat in het boek van Dr. Immer geschiedt. Ten andere, dat zijne voorstelling ingang vinden kan en zal bij sommigen, die voor de aanbeveling eener — gelijk zij het uitdrukken — bloot-historische verklaring doof zouden zijn.

Die opmerkingen maken op mij wel eenigen indruk, maar overtuigen mij toch niet ten volle. Ik zie het nut, dat eene voorstelling als die van Dr. Immer hier en daar zou kunnen stichten, niet voorbij en waardeer het te hooger, omdat hij zelf daaraan in de verte niet heeft gedacht: hij gaf eenvoudig zijne eigene overtuiging; geen zweem van accommodatie is ergens bij hem te bespeuren. Doch tegenover dat mogelijke nut staat m. i. een wezenlijk gevaar. De zich noemende geloovige en voor-alles-religieuse schriftverklaring heeft reeds zoo oneindig veel kwaad gedaan en — is vooreerst nog niet van de baan. Hare willekeur wordt allengs kleiner. Zij neemt telkens méér van de wetenschap in zich op. Doch hoe ook getemperd en onder de tucht gebracht, zij blijft gevaarlijk en mag onder geen voorwendsel worden ge-

duld. Aan de waarheid, die zij vertegenwoordigt, moet ten volle recht worden gedaan: dit sta op den voorgrond. Doch met haar zelve moet geen verdrag worden gesloten, zelfs niet op zeer voordeelige voorwaarden. Want zoolang, binnen hoe enge grenzen ook, aan het geloof of „das religiöse Interesse" zekere rechten tegenover de wetenschap worden toegekend, is het gevaar voor misbruik niet weggenomen. Van de concessiën, die men den „geloovige" doet, zal hij altijd weer uitgaan, om den rustigen gang van het streng-wetenschappelijke onderzoek te storen.

Doch al ware het anders, dan nog zou ik meenen, bij mijne eenigszins afwijkende opvatting te moeten volharden. De groote vraag is toch niet, wat baat of schaadt, maar wat waarheid is. De historische verklaring moet in haar volle recht worden gehandhaafd. Volledig en zonder eenzijdigheid, welke ook, toegepast, bevredigt zij alle billijke eischen en komt zij met „das religiöse Interesse" dán-alleen in botsing, wanneer dit zijne bevoegdheid te buiten gaat en heerschen wil, waar het moet leeren. Zoo oordeelt, in den grond der zaak, Dr. Immer. En daarom herhaal ik ten slotte de aanbeveling van zijne Hermeneutiek, waarmede ik begon. Als hare methode wordt gevolgd, dan zal er zuiver verklaard worden en, zoo mij niet alles bedriegt, het historisch karakter der exegese weldra ook zonder aarzeling in de handboeken van de theorie der exegese worden erkend en in al zijne consequentiën ontwikkeld.

26 Januari 1874. A. Kuenen.

Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte übersezt und erklärt von H. Ewald.

Onder dezen titel heeft de Göttingsche hoogleeraar het eerste deel van zijn werk: *Die Bücher des Neuen Bundes ubersezt und erklärt* in eene *Zweite, vollständige ausgabe* op nieuw in het licht gezonden. Als inleiding bevat het eerste stuk (1871) eene uitvoerige verhandeling over *ursprung und wesen der Evangelien* voor vele jaren in een tijdschrift geplaatst, maar thans vermeerderd en verbeterd herwaarts overgebracht, om de volgende reden. „Dieses werk war só angelegt dasz die leser die grosze abhandlung *über den ursprung and das wesen der Evangelien* welche

in den Jahrbüchern der Biblischen wissenschaft I—III, V—VI erschien, mit ihm immer zusammenhalten sollten. Leider geschah dies von seiten vieler leser weniger als zu wünschen war." Dit nu was een der hinderpalen die zich aan de vervulling van Ewalds wensch in den weg hebben gesteld „dasz die vielen richtigen ergebnisse dieses bescheidenen werkes nun auch desto fleisziger und insbezondere desto aufrichtiger und nützlicher angewandt werden möchten." (Vorrede V, VI). Den verderen inhoud van dit stuk vormt de *Erklärung* der eerste drie evangelien. Deze bestaat niet in eene interpretatie van elk dezer boeken. Alleen in de betrekkelijk zeer weinige aanteekeningen aan den voet der bladzijden komen, onder meer, eenige taalkundige opmerkingen voor. Wat hier eigenlijk gegeven wordt is niet een commentaar op de Synoptische evangeliën, maar eene gecommentariëerde evangelische Synopsis; een leven van Jezus, afgedeeld in pericopen, waarin de gezamenlijke inhoud der eerste drie evangeliën wordt gerangschikt en, na vergelijkende critiek met de noodige toelichtingen doorvlochten, gereproduceerd.

In het twéede stuk wordt na eene inleiding over het boek zelf de Apostelgeschichte op soortgelijke wijze erklärt. Wat tot het gebied der grammaticale exegese behoort vinden wij thans evenwel niet aan den voet der bladzijden, maar in weitere bemerkungen, op de Erkläring volgende, medegedeeld. De vertaling van de eerste drie evangeliën en van de Handelingen besluit dit stuk.

Wat heeft de wetenschap bij deze nieuwe uitgave van Ewald's werk gewonnen?

'tMaakt een zonderlingen indruk als wij, met deze vraag voor den geest, den schrijver zelf in de voorrede voor den tweeden druk hooren verklaren: „Keine meiner früheren schriften habe ich für eine neue ausgabe so gerne vorbereitet wie diese über die drei ersten Evangelien. Denn der inhalt zwar welchen das buch von 1850 bot, war auf der einen seite damals wissenschaftlich genommen so nothwendig auf den andern im wesentlichen so wohl begründet und so unwiderleglich dasz ich auch in den seitdem verflossenen 21 jahren ihn zu verändern keinen anlass fand." (V) Wat meer zegt, aan het slot der voorrede (IX) ontvangen wij de verzekering: „Was ich 1848 ff. über die Evangelien in einem grösseren zusammenhange veröffentlichte, enthält nur solche erkenntnisse die mir bereits 20 jahre früher im wesent-

lichen ebenso feststanden." Dit moeten de lezers toch goed weten. In de voorrede voor het tweede stuk (V) herhaalt Ewald dezelfde betuiging, thans met den blik op het geheele werk: *Die bücher des Neuen Bundes*: „Abgesehen von dem 1827—28 gedruckten werke über die Apokalypse veröffentlichte ich alle diese bände erst seit dem jahre 1850. Und doch scheint es mir heute die mühe werth zu bemerken dasz ich im wesentlichen alle die gründansichten über die bücher der N. Ts. welche ich in ihnen auseinandersetze schon seit den ersten jahren meines lehrambts hier in Göttingen sowohl mündlich als wo es damals meine zeit erlaubte schriftlich vortrug."

Aan de geleerde wereld wordt hier derhalve het werk aangeboden van een beoefenaar der N. T. critiek, die er zelf roem op draagt aan de reeds voor meer dan veertig jaren verkregen resultaten ook thans nog, wat de hoofdzaak betreft, onveranderd vast te houden. Veertig jaren van *stationaire* critiek, en dat in spijt van de reusachtige vorderingen die juist deze wetenschap in dat tijdvak heeft gemaakt! Inderdaad dat is „die mühe werth zu bemerken." Maar hoe 't mogelijk is? Voor een deel mag zeker deze onwrikbare trouw aan de slotsommen van eigen critische studiën op rekening gesteld worden van het vele en velerlei waaraan, gelijk bekend is, Ewald zijn tijd en zijn kracht heeft gewijd. *Multa* en toch *multum* te leveren dat is slechts aan zeer weinige uitstekende geesten gegeven. Veel heeft deze geleerde ondernomen, veel gedaan, veel ook dat der wetenschap tot winst is geworden. Maar aan eene duchtige herziening, laat staan aan een voortdurend toetsen van wat eenmaal hem was voorgekomen eene uitgemaakte zaak te zijn nog den voor andere onderzoekingen zoo kostbaren tijd te geven, dit schijnt te veel gevergd van een zoo voortvarenden geest. Maar onder deze vasthoudendheid schuilt toch ook wel een weinigje zelfbehagen. Ewald stelt er zijn roem in dat hetgeen hij eenmaal heeft gearbeid, wat althans het wezen der zaak betreft, daarna geenszins, zelfs niet na zeer vele jaren, behoeft te worden afgebroken of gewijzigd. Dit gaat zelfs zoo ver dat hij, bij het vermelden van eene *kleinigkeit*, die hij in zijne critische beschouwingen heeft moeten veranderen, niet verzuimt te berichten dat hij de noodzakelijkheid dier verandering al zeer spoedig heeft ingezien. Men leze de aanteekening op de straks uit de voorrede voor het tweede stuk overgenomen betuiging: „Man nehme z. b. die ab-

handlung in den Berliner jahrbüchern für wissenschaftliche kritik s. 1335—1355: ich habe sie seit jener zeit erst jezt wider gelesen (hoe druk heeft dan Ewald het niet gehad met andere dingen!) finde aber dasz auch die wenigen anschauungen darin welche noch unvollkomner waren (karakteristiek!), bald darauf von mir genauer só begrenzt werden wie ich sie seitdem beständig festhalten konnte. Die *kleinigkeit* (natuurlijk slechts eene zaak van weinig beteekenis!) dasz das kleinere der beiden sendschreiben an die Thessaloniker der zeit nach das erste seyn müsse, fand ich bald darauf: aber die grosze hauptsache dasz diese beiden sendschreiben von de Wett'ischen zweifeln nicht getroffen werden, habe ich schon dort festgehalten." Men ziet in de groote hoofdzaken vergist Ewald zich niet. In eene enkele kleinigheid, nu ja! maar dan duurt de dwaling toch niet lang! Bovenal evenwel moet in aanmerking genomen worden dat de Göttingsche hoogleeraar eene te heftige natuur is om wetenschappelijke resultaten, die hem toeschijnen met zijne staatkundige en godsdienstige beschouwingen in botsing te komen, naar eisch te waardeeren. Zijne verbolgenheid op zulke tegenstanders is zoo groot dat hem teneenenmale de onmisbare wetenschappelijke kalmte ontbreekt bij het keuren van de vruchten hunner nasporingen en hij tot niets anders in staat is dan zijne eigene Errungenschaft, waarmede hij meenen zou alles te verliezen, *manibus pedibus* tegen hen te verdedigen. Bovenal op „die ungeheuern thorheiten und fehlgriffe der Strausz-Baurischen Kirchenschule" laadt Ewald al het gewicht van zijn toorn. Zij draagt de schuld van de staatkundige, maatschappelijke en zedelijk-godsdienstige ellende, waarin Duitschland gebukt ging in vorige jaren, waaraan het ook thans lijdende is. Deze school haat Ewald met een volkomen haat, die hem tegenover haar zich zelf geheel vergeten doet. Zoo schrijft hij o. a. in de Voorrede voor het tweede stuk (VII ff.): „Die wichtigkeit dises Buches (nl. d. Ag.) oder wenigstens seine hohe bedeutsamkeit wenn es geschichtliches ansehen verdiene, muszte auch der Strausz-Baurischen Schule leicht einleuchten; und meinte sie die Zuverlassigkeit der Evangelien zu wasser gemacht zu haben, so fühlte sie dasz mit der AG. doch wieder festes land sich erheben wolle welches wenn es nicht ebenfalls mit wasser zersezt, und dann durch feuer in asche und dampf aufgelöst würde ihrer ganzen mühe spotten könne. So warfen sich denn die stifter und freunde

dieser schule zulezt mit desto groszer erver bissenheit auf dieses unschuldige buch, wollten seinen geschichtlichen inhalt durchaus verflüchtigen und es eben damit auch um allen wahren werth bringen." — „Kein nachdenken mehr, keine gerechtigkeit und keine verantwortlichkeit galt dem bescheidenen zarten büchlein gegenüber." — „Und nun ist in dieser lezten zeit seit 1866 gar einer (t. w. Franz Overbeck) gekommen der die schiefen einbildungen und die starren ungerechtigkeiten welche diese schule gegen das buch sich erlaubte, obschon sie längst widerlegt waren, frisch wieder einführen will, als wäre die unwahrheit zur gültigen wahrheit und das finstere unrecht zum hellen rechte geworden, oder als könnte man die ganze reihe der irregedanken dieser schule schon als eine gegebene feste grundlage geschichtlicher thatsachen benuzen." — „Aber mit der übeln wissenschaft dieser kirchenschule und den finsteren zwecken welche sie mit ihr erreichen will, hängt ja für jedes noch nicht ganz verfinsterte auge enge genug das ganze elend zusammen, welches in Deutschland nun über volk und gemeinde und über Staat und Kirche immer unaufhaltsamer hereinbricht." u. s. w.

Wie met zoo groote verwoedheid over eene van de zijne verschillende critiek zich kan uitlaten, hij moet zich tegenover haar zeer zwak gevoelen; en waar hij eene geheele school van godgeleerden op zoo bittere wijs kan beschuldigen dat het haar niet om wetenschappelijke waarheid, maar om het bereiken van booze bedoelingen te doen is, hij geeft ons het recht om van hem zelf te vooronderstellen — zoo als de waard is, vertrouwt hij zijne gasten! — dat het ook hem met zijn critiek geen ernst is, dat hij haar dienstbaar maakt aan zijne eigene *parti pris*. Trouwens Ewald zelf is naïef genoeg om dit niet te verbergen. Men zie b. v. de aanteekening op bl. 1 van het tweede stuk: „Was ich früher über sie (die Apostelgeschichte) besonders in der *Geschichte* d. v. Isr. VI S. 31 ff. und in den *Jahrbüchern* der Bibl. Wiss. IX S. 49—69 gezeigt habe, bleibt im wesentlichen noch heute meine überzeugung: ich gebe aber hier von einem andern ausgangsorte aus eine erneuete untersuchung welche noch bestimmter zu denselben ergebnissen hinführt." *Habemus reum confitentem!* Im wesentlichem blijven natuurlijk Ewalds overtuigingen — hoe oud ook — ten aanzien van de boeken des N. T. altijd dezelfde, en zoo hij zich verledigt tot eine erneuete untersuchung en nog wel, o wonder, von einem andern ausgangsorte aus, 't is omdat zij n o c h be-

stimmter zu denselben ergebnissen hinführt!

In één woord festhalten ziedaar Ewald's leus, festhalten zu können zijn hoogste roem. Aan die leus beantwoordt dan ook volkomen deze nieuwe uitgave. Vastgehouden wordt hier de harmonistische verklaring van de eerste drie evangeliën met halstarrig verzet tegen de resultaten der nieuwere critiek en dus met volstrekte verwaarloozing van de eigenaardige Tendenz en het daarmee overeenkomstig onderscheiden karakter van elk dezer geschriften. Vastgehouden wordt de verklaring van de Handelingen der Apostelen, die uitgaat van de overtuiging dat „die erzählung der Ag. sich von ihren ersten worten bis zu ihren lezten als eine durchaus einfache aufrichtige und von allen hintergedanken und nebenzwecken gänzlich freie gibt und die durchsichtigste und in sich selbst befriedigtste wahrheitsliebe als eins der herrlichsten und glänzendsten merkmale des ursprünglichen lautern Christlichen geistes überall aus ihr hervorleuchtet." Vastgehouden wordt de supranaturalistisch-rationalistische bijbeluitlegging, die b. v. als een feit aanneemt het verhuizen van het legioen booze geesten uit den bezetene bij Gadara in een kudde zwijnen op het machtbevel van Jezus, maar het neerstorten dezer dieren in de zee op de volgende wijs tracht begrijpelijk te maken: „Aber so gewaltig ist noch aus furcht vor dem Messias der schusz der bözen geisten beim ausfahren dasz sie in eine entsprechend grosze zahl von schweinen fahrend diese dann selbst in wilde flucht treiben, ja noch weiter sie den abhang hinab ins wasser stürzen und so gegen ihren willen dennoch aus den sterbenden in die hölle fahren müssen!" Vastgehouden wordt de juistheid van Lucas verhaal der volkstelling tijdens Jezus geboorte en met dit doel vastgehouden de stelling dat de evangelist met de woorden *αὕτη ἡ ἀπογαφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* (2: 2) niets anders bedoeld kan hebben dan *weit früher als da Kyrénios über Syrien herrschte.* Vastgehouden wordt de bewering dat er geen wezenlijke strijd is tusschen het bericht der Handelingen als ware Paulus eenige dagen na zijnen doop aanstonds in Damascus begonnen te prediken (9: 19, 20) en zijne eigene mededeeling omtrent zijn vertrek uit die stad naar Arabië en zijn verblijf aldaar (Gal. 1: 16—18). Vastgehouden wordt de voorstelling der volgens Hand. 21 door Paulus, in strijd met zijne gansche opvatting van het evangelie vervulde *Joodsche* gelofte als de natuurlijkste zaak ter wereld! Enz., enz.

Waarlijk Ewald vergt veel als hij verwacht, dat deze nieuwe uitgave meer dan de eerste dienstbaar zal worden aan de vervulling van zijn wensch: „dasz die vielen richtigen ergebnisse dieses bescheidenen werkes nun auch desto fleisziger und insbesondere desto aufrichtiger und nüzlicher angewandt werden mögen!"

Prachtig is het contrast met Ewald's jongste werk, dat valt op te merken in Scholten's nieuw geschrift: *Is de derde evangelist de schrijver van het boek der Handelingen? Critisch onderzoek door J. H. Scholten, hoogleeraar te Leiden. — Leiden* 1873. Als men het eerste nederleggend aanstonds het tweede ter hand neemt, dan ontvangt men eene gewaarwording alsof men door een tooverslag in eene gansch andere wereld verplaatst, in een geheel verschillenden dampkring werd overgebracht. Dáár logge vasthoudendheid — hier onvermoeide vooruitgang; dáár ijdele ingenomenheid met eenmaal, zij het ook vóór meer dan een menschenleeftijd verkregen resultaten, — hier een mannelijk verbeteren van eigen eerst vóór een drietal jaren uitgesproken beschouwingen; dáár de zenuwachtige opgewondenheid van het halstarrig vooroordeel, — hier de kalme toon van het onpartijdig onderzoek; dáár de drukkende atmosfeer eener onwetenschappelijke halfheid, — hier de frissche, veerkrachtige lucht van de echte onafhankelijke wetenschap.

In zijn ten jare 1870 verschenen geschrift; *Het Paulinisch Evangelie* gaf de hoogleeraar Scholten zijne instemming te kennen met het gevoelen van Volkmar en Hilgenfeld aangaande de Tendenz van het Lucas-evangelie, en toonde aan dat de schrijver geenszins ten doel had gehad de Joodsch-Christelijke en de Paulinische partij met elkander te verzoenen, eene meening door de oudere Tubingsche school voorgedragen, maar integendeel was opgetreden als apologeet van het Paulinisme tegen het Judaïsme en het Joodsche Christendom.

Met die overtuiging achtte hij zich nu ten aanzien van het boek der Handelingen voor het volgend dilemma geplaatst: Is de evangelist een zuiver Paulinist dan van tweeën een: óf de auteur der Handelingen is het ook en kan aan zijn geschrift de o. a. door Hilgenfeld daaraan toegekende verzoenende strekking niet toegeschreven worden, óf, zoo het die strekking heeft, dan kan het niet het werk zijn van denzelfde auteur, die het evangelie schreef.

Scholten koos het eerste, omdat het bij hem, gelijk tot dusver zoo goed als algemeen, vast stond dat het derde evangelie en het boek der Handelingen het werk waren van een en denzelfden schrijver. In zijn „Paulinisch evangelie" poogde hij dan ook voor den auteur der Handelingen hetzelfde Paulinisch standpunt te vindiceeren, dat door den evangelist werd ingenomen. Hilgenfeld daarentegen, evenzeer altijd uitgaande van de gelijke afkomst der twee geschriften, zag zich genoopt tot wijziging van zijne zienswijze omtrent het derde evangelie, en verklaarde in eene aankondiging van Scholten's boek: „dat, aangezien de Handelingen nu eenmaal geen zuiver Paulinisme vertegenwoordigen, ook het Paulinisme van het Lucas-evangelie niet zoo zuiver zijn kan, als het door S. is voorgesteld." Sedert heeft de Leidsche hoogleeraar, hierin kloeker dan Hilgenfeld, zich losgemaakt van een band, die hem niet vrij deed zijn in zijne beschouwing van het boek der Handelingen, gelijk hij Hilgenfeld verhindert een onbevangen oordeel over het Lucas-evangelie te vellen. Wie én het derde evangelie én de Handelingen met juistheid zal beschouwen, hij moet zijne uitspraak omtrent de afkomst der beide boeken tot het allerlaatst verschuiven. Stelt hij te vroeg de identiteit van beider schrijvers vast, dan is het gevaar schier onvermijdelijk dat zijne beschouwing van een der twee geschriften op die van het andere een grooten en licht nadeeligen invloed uitoefene. Aan dien invloed heeft Scholten zich onttrokken, en bij een thans onbevangen onderzoek van het boek der Handelingen daarvan de vrucht geplukt. Zijn nieuw geschrift brengt ons de ridderlijke verklaring: „wat mij zelven betreft erken ik dat mijne beschouwing van het boek der Handelingen, tot dus verre nog altijd door de algemeene erkenning van denzelfden oorsprong van beide geschriften beheerscht, herziening behoeft."

Maar ter verkrijging van een zelfstandig oordeel over het karakter van beide geschriften moge men de vraag naar hun al of niet verwanten oorsprong voorloopig ter zijde stellen, op den duur ontwijken kan men haar niet. Is eenmaal dat oordeel gevestigd, dan keert zij terug en roept den criticus op tot voltooiing van zijn arbeid. Scholten heeft ook aan deze de hand geslagen. *Is de derde evangelist de schrijver van het boek der Handelingen?* Wat op die vraag behoort geantwoord te worden heeft hij overwogen en maakt ons deelgenooten van den gang en het resultaat zijner nasporingen.

De eerste 10 §§ van zijn geschrift wijdt de hoogleeraar aan een onderzoek naar de wijze, waarop in het Lucas-evangelie en de Handelingen ettelijke gewichtige punten worden beschouwd en voorgedragen. Eerst vestigt hij de aandacht op het licht dat in de twee boeken valt op het apostolaat der twaalve (§ 1 en 2) en op het Joden-Christendom en het Paulinisme in het algemeen (§ 3), en vergelijkt voorts beider verhouding tot de Joodsche wet (§ 4), beider leer aangaande bekeering, goede werken en geloof (§ 5), de rechtvaardiging (§ 6), den persoon van Christus (§ 7), het kruis en de opstanding van Jezus (§ 8), de verlossing (§ 9) en de opstanding der dooden (§ 10). Uit het belangrijk verschil dat op al deze punten in de twee geschriften heerscht maakt de schrijver het besluit op dat er grond bestaat om te twijfelen aan de identiteit van beider auteurs.

Blijkt evenwel ter andere zijde uit de zinspelingen, die in de Handelingen voorkomen, op plaatsen van het evangelie en uit de overeenkomst van beider spraakgebruik, dat er tusschen beide geschriften een nauw verband bestaat, dit noopt den hoogleeraar om in § 11 de verhouding, waarin de schrijver der Handelingen tot het derde evangelie stond, te bespreken. Eerst vestigt hij de aandacht op de *overeenkomstige plaatsen.* „Uit deze overeenkomst" — zoo oordeelt S. — „kan echter de identiteit der schrijvers eerst dan afgeleid worden, wanneer hiertegen overigens geen gegronde zwarigheden mochten bestaan. In het laatste geval behoeft de gezegde overeenkomst niets anders te bewijzen, dan dat de latere schrijver (de auteur der Handelingen) het werk van den evangelist heeft gebruikt en het zijne voor een vervolg op Lucas, door dezelfde hand geschreven, heeft willen doen gehouden worden. Daarenboven is deze overeenkomst, ofschoon groot genoeg om de verwantschap van beide schrijvers te bewijzen, somtijds slechts zóó schijnbaar, dat uit de vergelijking van beider teksten eer ten nadeele dan ter gunste van beider identiteit kan besloten worden." Door eene opzettelijke vergelijking van onderscheidene plaatsen uit de twee geschriften wordt dan de gegrondheid van deze laatste uitspraak gestaafd.

Eene tweede zwarigheid komt verder ter sprake. Te weten, vertegenwoordigt de schrijver der Handelingen de verzoenende richting tusschen Paulus en de Joodsche Christenheid, die na den vroegeren heftigen strijd tusschen beide partijen, in de Christelijke kerk ontstond, terwijl de evangelist toont nog te leven in de

periode van den strijd, wat te antwoorden op de bedenking van hen, die dezelfde verzoenende strekking ook in het evangelie meenen op te merken? De hoogleeraar erkent dat in het derde evangelie, bij al het overwegende van een meer zuiver Paulinisme, inderdaad tweeërlei elementen, een meer verzoenend en een meer zuiver Paulinisch, voorkomen. 't Gaat evenwel niet aan de samenvoeging dier beide elementen uit den geest van denzelfden auteur af te leiden. Ware het den evangelist met zijne veronderstelde poging ter verzoening der partijen waarlijk ernst geweest, hoe kon hij dan meenen dit doel te zullen bereiken, door eenvoudig naast een sterk uitkomend antijudaïsme eenige meer judaïstisch klinkende teksten te plaatsen, die de tegenpartij kwalijk tevreden konden stellen, waar zij op verre weg de meeste andere plaatsen de bestrijding van haar standpunt las? Bij den schrijver der Handelingen bestaat zulk eene juxta-positie niet. Hij is een man uit éen stuk. Het Canonieke Lucas-evangelie daarentegen is dit niet. Zoo rijst van zelf de vraag op, of zulke meer judaïzeerende bestanddeelen in dat evangelie niet geacht moeten worden van later oorsprong te zijn, misschien wel van dezelfde hand, die het boek der Handd. schreef.

In antwoord wordt eerst aangetoond dat bepaaldelijk de eerste twee hoofdstukken van het evangelie dit meer verzoenend Joodsch-Christelijk-Paulinische karakter dragen, en voorts gewezen op het zeer opmerkelijk verschijnsel dat juist deze twee hoofdstukken een aantal woorden en spreekvormen, die in twee tabellen worden opgegeven, elders in het evangelie niet voorkomende, met de Handelingen gemeen hebben.

Voegt men hier nog bij de talrijke verhalen van engelverschijningen, die evenzeer als in de Handelingen, ook in deze hoofdstukken worden aangetroffen, vergeleken met de karigheid van den evangelist in dit opzicht in de overige deelen van zijn geschrift; de vermelding voorts van den census, Luc. II: 1 v. en Hand. V: 37 en andere bijzonderheden, dan klimt de waarschijnlijkheid dat deze hoofdstukken door een schrijver, als die der Handelingen, aan den tekst van Lucas werden toegevoegd.

Maar dan ontstaat ook de vraag, of eene interpoleerende hand, bepaaldelijk die van den schrijver der Handd., ook elders in het derde evangelie zich laat bespeuren. Op grond van een niet gering aantal plaatsen, die door hem worden toegelicht, acht de hoogleeraar een bevestigend antwoord op deze vraag gewettigd.

Omtrent *het spraakgebruik in beide geschriften* wordt opgemerkt, dat de onmiskenbare gelijkvormigheid die het vertoont, de identiteit van den schrijver der twee boeken niet bewijst, waar deze om andere redenen niet kan erkend worden. Die gelijkvormigheid openbaart zich, gelijk reeds werd aangetoond, vooral in die gedeelten van het Canonieke Lucas-evangelie, die afkomstig schijnen te zijn van dezelfde hand, die het boek der Handelingen schreef. In andere deelen is de gelijkvormigheid minder groot. Het evangelie telt p. m. 229 woorden, die niet in de Handd., en laatstgenoemd geschrift p. m. 403 woorden, die niet in het evangelie voorkomen. Blijft niettemin de spraakgelijkvormigheid bestaan, hetzelfde verschijnsel, dat het spraakgebruik op denzelfden, de zakelijke inhoud daarentegen op een verschillenden schrijver wijst, doet zich ook elders voor, b. v. in de brieven aan de Efeziërs en Colossensen, in den eersten brief naar Johannes genoemd en het vierde evangelie. Zoowel de twee eersten, als de twee laatsten zijn spraakkunstig aan elkander verwant, maar zijn toch geenszins van denzelfden schrijver afkomstig.

Eindelijk (§ 12) wordt uit de overweging van *de uitwendige getuigenissen* omtrent beide boeken in de patristische literatuur de slotsom opgemaakt dat zij op eene latere bekendheid en erkenning van het boek der Handd. wijzen en de onderstelling van een verschillenden oorsprong van beide geschriften begunstigen.

Het resultaat van Scholten's onderzoek komt derhalve hierop neer: de auteur der Handelingen is een ander dan de derde evangelist. Hij bediende zich van diens werk, en maakte door bijvoegsels en alteratiën ook het derde evangelie dienstbaar aan het doel, dat hem zelven voor oogen stond bij het schrijven van het boek der Handelingen.

Wij wenschen voor het oogenblik ons nog te onthouden van de taak eener opzettelijke beoordeeling van dit nieuwe critisch onderzoek des Leidschen hoogleeraars. Wij bekennen dit zeer inhaltreiche boek in de bijzonderheden nog niet genoeg te hebben kunnen nagaan, om ons nu reeds daartoe in staat te gevoelen. Wij meenden evenwel de aankondiging dezer nieuwe vrucht van Scholten's onvermoeide critische studiën niet te mogen uitstellen en houden ons overtuigd dat een bloot verslag, gelijk wij er van gaven, voldoende wezen zal, om bij de lezers van ons Tijdschrift de begeerte naar nadere kennismaking er mede op te wekken.

Amsterdam. H. P. BERLAGE.

LITERARISCH OVERZICHT.

Geschichte der Indischen Religion in Umriss dargestellt von Paul Wurm, theol. Lehrer am Missionshaus in Basel (Bazel bij Detloff, 1874.). Een zeer nuttig werk, dat in menig opzicht aanbeveling verdient. In de Voorrede deelt de Schrijver mee, wat hem tot het uitgeven van deze schets bewogen heeft. Aan een overzicht van de geschiedenis der indische godsdiensten op het tegenwoordig standpunt der wetenschap bestaat werkelijk behoefte, omdat hetgeen Wuttke daarover gaf verouderd en wat Pfleiderer daarvan meedeelt te fragmentarisch en, voegen wij er bij, te oppervlakkig is. Bovenal voor zendelingen en voor theologen — en voor hen schrijft Wurm in de eerste plaats, ofschoon hij meent dat zijn boek ook voor hen die de sanskrit-literatuur beginnen te bestudeeren van dienst kan zijn, om hen in dit »Urwald" te orienteeren — bovenal voor eerstgenoemden is een zekere kennis van de indische godsdienstgeschiedenis, »die geschiedenis van het pantheïsme als godsdienst" noodig. Met instemming haalt hij Max Müllers woorden aan, dat de godsdienstwetenschap alleen het Christendom zijn plaats onder de godsdiensten der menschheid kan aanwijzen, ofschoon hij er tegenover stelt, dat ook de godsdiensten der menschheid slechts door bestudeering van het Christendom recht verstaan kunnen worden, »wie man durch den Anblick eines Meisterwerks einen bessern Begriff von der Aufgabe einer Kunst bekommt, als durch hundert Pfuschereien." Terecht beweert hij, dat het verheffen der godsdienstgeschiedenis tot een theologische wetenschap geen licht werk is, omdat eerst al de steenen voor het gebouw verzameld moeten worden, en omdat de theologen zoo dikwijls voor het aantal vreemde namen waarmee zij kennis moeten maken terugschrikken. Maar hij heeft juist begrepen, dat een »plain statement of facts" noodwendig

moet voorafgaan, en dat men niet als van ouds met bespiegelingen kan beginnen. De schrijver is geen orientalist, al kent hij de beginselen van 't Sanskrit en al heeft hij gedurende eenigen tijd de leiding van Prof. Roth te Tubingen genoten. Zullen wij daarom zeggen, dat hij ongeschikt was voor de taak die hij op zich nam? Hijzelf verzekert, dat hij zeer dankbaar zou geweest zijn, zoo een man van 't vak, dat wil zeggen: een indische specialiteit, zich daarmee belast had. Maar bij gebreke van een Handboek, saamgesteld door iemand voor wien de bronnen zelve in 't oorspronkelijke toegankelijk zijn, moest hij zichzelf helpen. En na de Geschiedenis van het Buddhisme door Köppen geleverd, een boek waarover zelfs een sanskritist als Albrecht Weber een zoo in allen deele gunstig oordeel velde, mag niemand beweren, dat men zonder orientalist te zijn geen hoofdstuk der oostersche godsdienstgeschiedenis op voortreffelijke wijze kan schrijven. Het werk van den bescheiden schrijver, dat wij hier moeten aankondigen, levert daarvoor een nieuw bewijs. Het getuigt van vlijtige studie, degelijke kennis en helder oordeel. De mannen van het vak zullen er zeker niet veel nieuws in vinden, maar dat was hier ook de bedoeling niet. Alleen daardoor onderscheidt Wurms schets zich, dat hij ook aan den godsdienst der zuid-indische volken een bijzondere aandacht gewijd heeft, wat in den regel weinig geschiedt, en waartoe hij van geschreven mededeelingen van zendelingen in die streken gebruik maakte. Als bijdrage tot de godsdienstwetenschap, als karakteristiek van de indische godsdiensten, vergeleken met andere, of als wetenschappelijke ontwikkeling en ontleding der indische mythologie mag deze *Geschichte* evenmin beschouwd worden; maar zij geeft zich daarvoor ook niet uit. Het is een *Umriss*, maar een volledige en juiste; alles wat daarvan gevorderd, maar wat van dit werkje ook gezegd kan worden is, dat het, voor zoover ik zien kan, op de tegenwoordige hoogte onzer kennis staat. Bij den voortgang van het wetenschappelijk onderzoek zal veel daarin gewijzigd moeten worden; zelfs kunnen wij nu reeds hier en daar een vraagteeken plaatsen. Maar het kan door hen die geen zelfstandige studie van het onderwerp willen maken met gerustheid worden geraadpleegd. Zijn voorstelling van het Brâhmanisme is over 't geheel bevredigend, en zijn kritiek van het Buddhisme, althans zooals het in den loop der eeuwen geworden is, juister dan wij dat meestal gewoon zijn. (Zie blz. 186 vgg.).

Er zijn echter opmerkingen en verzekeringen in zijn werk waarmee

ik geen vrede kan hebben. Zoo zou men over het belangrijke vraagstuk van het nirvâna wel iets meer en zeker een bepaalder slotsom gewenscht hebben, dan ons op blz. 168 gegeven wordt, vooral met het oog op hetgeen Childers in zijn *Palí Dictionary* en elders over dit punt geschreven heeft en wat de aandacht van den Schrijver ontgaan schijnt te zijn. Of hij weldoet in de chronologie van den vedischen tijd en van de literatuur Max Müller zoo geheel te volgen, zou ik betwijfelen, maar dat hij met dezen talentvollen geleerde de Dravidas tot de turanische volken brengt, verdient zeker afkeuring. Hij gaat zelfs zoover den Bhutendienst (een soort van Animisme) der Nishadavolken als bewijs voor hun verwantschap met de noordaziatische stammen te doen gelden; als dit een bewijs van verwantschap is, dan zijn zij met alle natuurvolken verwant. Wanneer de S. op blz. 11 de meening uitspreekt, dat de Hindus het zevenstroomenland (de Erâniërs noemden het *hapta hindu*, zegt hij, lees: *hapta hin̄du*, tenzij dat men in dit zevenstroomenland van 't Avesta een mythisch gewest moet zien) intogen, te zelfder tijd als de Israëlieten Egypte verlieten, »und Kolonien aus Aegypten und Phönicien Griechenland mit civilisirten Einwohnern bevölkerten," dan kunnen wij ons slechts verblijden, dat hij zelden zulke synchronismen en vergelijkingen beproeft. Soms komt de zendeling boven; bijvoorbeeld als hij, na de mededeeling van een zeer karakteristieken hymne op Indra, uitroept: »In der That ein angemessenes Lied für einen besoffenen Gott!" Het was toch geen wonder, dat de naïeve natuurmensch, die door den geestrijken drank zijn moed verhoogd en zijn levenslust verdubbeld voelde, iets dergelijks toeschreef aan zijn god, en meende dat deze door het gebruik van den goddelijken onsterfelijksheidsdrank nieuwe kracht vergaderde om de vijanden zijns volks te vernietigen. Zooals men wel eenigszins verwachten kan, is de heer Wurm een voorstander der verbasteringstheorie. Hij gelooft aan een oorspronkelijk monotheïsme. Het naturalisme der Vedas is, naar zijn oordeel, door een hooger, bovenzinnelijker geloof voorafgegaan. Gelukkig heeft deze scheeve voorstelling op zijn schildering weinig invloed uitgeoefend, en hij heeft er althans de feiten niet naar verwrongen. Hij kan Prof. Weber niet toestemmen, dat de indische Hindus reeds menschenoffers gebracht hebben. Ik zal geen beslissing wagen. Maar de grond, dien Wurm aanvoert, te weten dat de Indiërs althans in dien tijd daartoe een te gering bewustzijn van schuld hadden en niet bloeddorstig genoeg waren, is ontoereikend. Tot het brengen van menschenoffers hebben bij

natuurvolken en barbaren nog andere redenen medegewerkt, zooals deze, dat men een gestorven aanzienlijke zijn slaven of vrouwen wilde nazenden op de reis naar 't onbekende land, of dat men den toorn der goden bezweren wilde.

Van het groote feest van Jagannâtha wordt ons ook hier weder verhaald, dat een aantal pelgrims zich onder de raderen van den wagen der godheid lieten verpletteren, totdat de engelsche regeering daaraan een einde maakte. Misschien is dit juist (zie Wilson, *Religious sects*, I, 155 nt.), maar onlangs heeft Hunter in zijn belangrijk werk over Orissa (I, 153 vg.) ten stelligste verzekerd, dat zulk een gebruik niet alleen nu niet meer bestaat, maar ook nooit bestaan heeft, dat zoodanige zelfmoorden altijd uitzonderingen en met den geest van Vishnu in strijd, en het verdringen en vertreden van sommigen in de dicht opeengepakte menigte altijd toevallig moet geweest zijn. Deze stellige loochening had niet onvermeld en het werk van den engelschen auteur niet ongeraadpleegd mogen blijven.

Ten slotte zij nog met een enkel woord gezegd, dat de Çivadienst volgens onzen Schrijver niet van arischen, maar van dravidischen oorsprong is. Noch de naam van Çiva, noch zijn gade, noch zijn zonen komen in de oude hymnen voor. De obscene en bloedige praktijken waarmee de vereering dezer goden gepaard gaat, de Nandi-stier, de in 't Zuiden zoozeer aangebeden apengod Hanuman, de leer der zielsverhuizing — dat alles is aan den vedischen godsdienst vreemd en behoort slechts gedeeltelijk tot den Bhuten-dienst. Mogelijk is dit een latere ontwikkeling van den vedischen godsdienst, maar het kan ook verklaard worden als oorspronkelijke godsdienstige voorstellingen der Dravidas met het Hinduïsme vermengd, in 't Noorden van de Çudras op de Brâhmanen overgegaan en in 't Zuiden heerschend. En de Schrijver is zeer geneigd het vraagstuk, dat hij terecht voor de indische godsdienstgeschiedenis zeer belangrijk acht, in den laatsten zin op te lossen. Hij noemt dit een vermoeden, waartoe hij door de studie van de zuid-indische godsdiensten gebracht is, en schijnt niet te weten, dat het reeds vroeger door anderen is geuit en o. a. door Dr. Muir in zijn *Original Sanskrit Texts* niet zoozeer bestreden, als wel als onbewezen terzijde gezet. In elk geval is er veel voor te zeggen, en als de heer Wurm inderdaad onafhankelijk van anderen daartoe gekomen is, dan is dat een bewijs hoe weinig de Çivadienst zich met den veel reineren vedischen godsdienst laat vereenigen, hoe slecht hij in dit stelsel past. De voorzichtige uitdrukkingen, die de

schrijver bezigt — hij spreekt slechts van vermoedens en waarschijnlijkheid, en geeft rekenschap van de gronden waarop zij rusten — verdienen intusschen allen lof.

Het tweede deel van Prof. Friedrich Spiegels *Erânische Alterthumskunde*, (Leipzig, bij W. Engelmann, 1873. Prijs *f* 7. -) brengt ons, behalve de geschiedenis tot den dood van Alexander den Groote, een systematische beschrijving van den zarathustrischen godsdienst, die de aandacht en studie van allen die zich met dit onderwerp bezighouden ten hoogste verdient. Men mag een andere rangschikking, een nauwkeuriger scheiding van hetgeen historisch voorafgegaan en gevolgd is en van de leer der baktrische teksten en der latere overlevering verkieslijk achten, men mag in de beoordeeling der feiten in menig opzicht van den geleerden Schrijver verschillen, dat hij in zijn onderwerp tehuis is zal niemand loochenen. Hij heeft, sints vele jaren, voor de kennis der erânische oudheid meer dan iemand gedaan. De gebreken die zijn werk aankleefden zijn voor een goed deel daaraan te wijten, dat hij een bijkans onontgonnen akker te bebouwen vond, waar alleen de groote Burnouf nog den weg had gewezen. Spiegel verdeelt zijn Vierde Boek, over den godsdienst der oude Erâniërs, in vijf hoofdstukken, waarvan het eerste handelt over hetgeen hij de *ausserweltliche Gottheiten* noemt, het tweede over de *geestenwereld*, zoowel de lichte als de donkere, het derde over de *stoffelijke wereld*, terwijl het vierde het voorafgaande samenvat en in het vijfde de voornaamste erânische secten worden beschreven.

Het is hier de plaats niet, in een booordeeling van Spiegels werk te treden, die slechts vluchtig en oppervlakkig zou zijn. Het zij mij vergund eenige opmerkingen, eerst over enkele bijzonderheden, daarna over de hoofdstrekking, in het midden te brengen, die de waardeering van hetgeen hij ons gegeven heeft niet wegnemen.

Aan het hoofd der »godheden" plaatst de Schrijver de twijfelachtige gestalten van den Oneindigen en den Begrensden Tijd: Zrvan akarana en Zrvan dareghô qadhâta, met andere dergelijke abstractiën, wier aanroeping in de oudere oorkonden zelden of geheel niet voorkomt. Hijzelf moet erkennen, dat zij nauwelijks goddelijke personen zijn geworden. Doch waarom dan aan deze wezens de eereplaats in het godsdienststelsel gegeven, die zij althans in de vroegste tijden, in den eersten bloeitijd van den zarathustrischen godsdienst niet bezeten hebben? Zoo zouden wij langzamerhand

terugkeeren tot het thans verlaten standpunt, waarop men een zarathustrisch tritheïsme aannam: Zrvan akarana, Ahuramazda en Angromainyus, wat zeker nooit tot de orthodoxe leer heeft behoord. Aan het hoofd van een stelselmatig geordende beschrijving van den godsdienst van Zarathustra behoort zonder eenigen twijfel Ahuramazda te staan, de wijsgeerige begrippen waardoor men den oorsprong der dingen heeft pogen te verklaren beslaan daarin een ondergeschikte plaats.

Op blz. 26 bestrijdt Spiegel het vermoeden, dat Ahuramazda in het perzische systeem de plaats zou hebben ingenomen, die in het indische en het oud-arische aan Varuna, den hoogsten hemelgod, wordt toegekend; maar van het voornaamste argument voor deze gissing, namelijk dat Ahuramazda in het Zendavesta op dezelfde wijze met Mithra verbonden wordt als Varuna in den Veda, zoodat zij als 't ware een nauwlijks deelbare twee-eenheid uitmaken, maakt hij geen gewag.

Zeer juist beschouwt hij de ethische beteekenis der Amesha çpentas als ouder en oorspronkelijker dan de concrete, ofschoon voor Armaiti, met het oog op de vedische Aramati, een uitzondering zal moeten gemaakt worden, en wat hij over hun verhouding tot de vedische âdityas zegt, met wie ze niet eenzelvig maar toch verwant zijn, is niet minder juist. Maar met zijn voorstelling van de twee amesha-çpentas Ashavahista (de beste reinheid) en Khshatra vairya (het begeerlijke rijk) heb ik minder vrede. Hijzelf noemt de voorstelling die de Parzen van deze beide geesten moeten gehad hebben, *verschwommen*. Ik geloof niet, dat de zaak zoo wanhopig staat. Dat de genius der beste reinheid tevens de beschermer des vuurs en de genius van het begeerlijke rijk tevens de beschermer der (edele) metalen is, is toch waarlijk niet moeilijk te rijmen. In de mythologieën van West-Azië bijvoorbeeld zijn al de hoogste vuurgoden tevens goden van reinheid en waarheid, en in de oudste tijden waren rijkdom en heerschappij synoniem, wat zich zelfs in onze nieuwere germaansche talen nog doet gevoelen. De verhouding tusschen Ashavahista, den genius van het vuur als reinigend element, tot den lager staanden vuurgod Atars, is geheel dezelfde als in Mesopotamië de verhouding tusschen den hoogverheven Anu (Oannes) en den god van den tweeden rang Adar, die in beteekenis en naam met den perzischen Atar geheel overeenstemt.

Ook van het zonderlinge wezen waarvan Bundehesh 44, 4 vg. een uitvoerige beschrijving geeft, en waarop reeds Yaçna 41, 28

wordt gezinspeeld, ik bedoel den ezel met drie pooten, durft Spiegel geen verklaring te geven. Er zijn echter wel raadselachtiger wezens in de mythologie. In de beschrijving van zijn zonderlinge gedaante heeft de fantazie vrijelijk de teugels gevierd. Maar als men bedenkt, dat hij woont in 't meer Vourukasha, dat is de mythische hemelzee, dat hij het water van dat meer rein moet houden en met zijn horen de booze dieren vernietigt; dat het gansche meer in beweging geraakt en zijn oevers branden, zoodra hij hals en ooren in het water doopt, dat zijn geschreeuw de nuttige waterdieren vruchtbaar maakt en het water door zijn urine wordt gereinigd, ja, dat zonder dit wezen Tistrya nooit het water uit dit meer zou kunnen nemen, dat hij voor den regen noodig heeft, dan behoeven wij waarlijk niet meer te twijfelen. De hemelsche ezel, ook in andere mythologieën geen vreemdeling (zie Schwartz, *Ursprung der Mythologie*, 162 vgg. en passim) is altijd een voorstelling van den donder, en onweersgoden zijn dikwijls lam.

De leer van de opstanding en het laatste gericht, zooals zij in de heilige oorkonden van de Pârzen voorkomt, kan volgens Spiegel met geen arische of indo-europesche voorstelling in verband worden gebracht. Zij moet dus door hen aan een ander ras ontleend zijn. Natuurlijk denkt Spiegel het eerst aan de Semieten. In Jes. 26, 19 en Ezech. 37 vindt hij het duidelijk bewijs, dat de Semieten in den oudsten tijd dit leerstuk geloofden, al erkent hij dat op beide plaatsen louter beeldspraak gebezigd wordt. Maar hij wil daarom de mogelijkheid niet uitsluiten, dat de egyptische godsdienstleer de stof voor het zarathustrische dogme kan hebben geleverd. Ik vrees, dat wij met deze vermoedens nog niet veel verder komen. Bij de Joden mag het leerstuk der opstanding in den oudsten tijd zijn aangenomen, bewijzen kunnen wij het niet. Dat het bij andere Semieten geloofd werd is mogelijk, doch moet nog bewezen worden. Na de ballingschap vinden wij het bij de Joden; maar zij hebben het overgenomen, hetzij, zooals men tot nog toe algemeen aannam, van de Perzen, hetzij van de Chaldeeën. Met de egyptische voorstelling van het doodengericht heeft de pârzische van het laatste gericht weinig gemeen. De gestorvene wordt, naar de meening der Egyptenaars, onmiddellijk na den dood geoordeeld; van een eindkatastrophe, zooals de pârzische leer heeft, weten de Egyptenaars niets. Ook zijn zij wel te laat met de Perzen in aanraking gekomen, om op de ontwikkeling der zarathustrische leer een overwegenden invloed uit te oefenen. Dit alleen staat vast: de onsterfelijkheidsleer der

Mazdayaçners heeft twee moeilijk vereenigbare bestanddeelen: het geloof in een oordeel onmiddellijk na den dood, waarna de goeden in de Liederwoning bij Ahuramazda worden opgenomen, de boozen in den poel waar Angromainyus heerscht worden nedergestort, en het geloof in een laatste gericht, een opstanding van alle dooden, een loutering van de geheele wereld door vuur en een herstelling van alle dingen. Het eerste bestandddeel is echt-arisch. Naar den oorsprong van het tweede zal nog moeten gezocht worden.

Dit brengt ons van-zelf op de algemeene strekking van Spiegels voorstelling. Terwijl de Indianisten er steeds op uit zijn, de overeenkomsten tusschen de erânische en vedische, ja zelfs brahmaansche godsdienst-begrippen aan te wijzen, tracht Spiegel althans de gevolgtrekking, die men daaruit meende te mogen maken, te ontzenuwen. De overeenkomsten, die trouwens ieder in het oog springen, loochent hij niet. Soms stelt hij die zelf zeer helder in het licht, ook waar anderen haar nog niet hadden opgemerkt. Men zie bijvoorbeeld wat hij schrijft over Çraosha. Op sommige punten wijzigt hij zelfs zijn vroeger gevoelen. Zoo kan hij nog wel niet toestemmen, dat de genius Verethraghna dezelfde zou zijn als de vedische Indra, en dat de naam, evenals de gelijkluidende bijnaam van Indra: Vṛtrahan, vijanddooder zou beteekenen. De naam beduidt: »de zegevierende." Maar thans ontkent hij niet meer, dat Verethraghna een god uit de arische periode is, oorspronkelijk met Tistrya één. Doch, dat alles betreft den vorm slechts.

De overeenstemmende namen der indische en perzische mythologie bewijzen, dat Indiërs en Perzen vroeger één volk waren en één godsdienst bezaten, maar de zarathustrische godsdienst heeft zich alleen van die oude vormen bediend, om ze geheel te wijzigen, en is wezenlijk een semietische godsdienst. In de arische en erânische elementen — het zijn Spiegels eigen woorden, blz. 16 — hebben wij slechts het lichaam zonder ziel, de ziel is zuiver semietisch. Zelfs het pârzische dualisme, wat zeker door-en-door arisch of indo-europeesch is, moet van de Semieten zijn overgenomen (blz. 18 vg.). Daarmee stemt zelfs de overlevering samen. Zarathustra komt uit het Westen, bepaaldelijk uit Airyana vaejo, dat is Arrân in Noord-Mesopotamië, of, volgens andere traditiën, uit Babylonië, wat Spiegel waarschijnlijker vindt. Het is waar dat het stelsel, zooals wij het uit het Zendavesta leeren kennen, voor Oost-erân, voor Baktrië, is uitgedacht en daar 't eerst ingevoerd. De vijandige secten waarvan het Zendavesta spreekt zijn, naar Spiegels oordeel, geen voorstanders

van den ouden baktrischen godsdienst, maar later opgekomen tegenstanders, misschien wel brahmaansche of buddhistische vijanden van het Mazdeïsme (blz. 174). En als Herodotos verhaalt dat de Perzen geen beelden hadden, althans niet vóór Artaxerxes Mnemon, dan is dat, naar S. meent, slechts uit semietischen invloed te verklaren.

Ik verheug mij zeer, dat Spiegel zijn gevoelen omtrent den semietischen oorsprong van het Mazdeïsme, vroeger slechts hier en daar uitgesproken, in dit zijn jongste werk vollediger ontwikkeld en in bijzonderheden toegepast heeft. Daardoor kan het beter worden beoordeeld en getoetst. Het feit waarop zijn hypotheze steunt, namelijk dat in den godsdienst naar Zarathustra genoemd andere dan arische bestanddeelen voorkomen, dat een andere dan arische geest op zijn ontwikkeling invloed heeft uitgeoefend, zal ik niet loochenen. Maar zijn die elementen semietisch? Is die geest een semietische? Ik geloof niet dat Spiegel dit bewezen heeft. Om het te bewijzen zou een nauwkeurige vergelijking tusschen het Pârzisme, en den eenigen semietischen godsdienst die daarop invloed kon uitoefenen, den assyrischen of babylonischen, ingesteld moeten worden. En dan nog zou nauwkeurig onderscheiden moeten worden, of die voorstellingen die aan beide godsdiensten gemeen bleken te wezen, tot het semietische in den assyrisch-babylonischen godsdienst behoorden, of door de Semieten van Mesopotamië van de oorspronkelijke bewoners van hun land waren overgenomen. Bovendien zou gelet moeten worden op de turanische elementen in den pârzischen godsdienst, waartoe zeker het tentoonstellen en niet verbranden of begraven der lijken moet worden gerekend, iets waaraan het Zendavesta zoo hooge waarde hecht.

Kortom, want het is hier de plaats niet het vraagstuk uitvoerig te behandelen, ik zal niet ontkennen, dat semietische denkbeelden op de vorming en ontwikkeling van den godsdienst der Mazdayaçners invloed kunnen hebben uitgeoefend. Er is zelfs veel waarschijnlijkheid voor. Maar eer wij het aannemen moeten bepaalder en beslissender bewijzen worden bijgebracht.

Spiegel heeft daartoe den weg geopend, maar hij heeft — en waarschijnlijk kon dat niet anders in een werk van zoo grooten omvang als zijn *Erânische Alterthumskunde* — nog meer aangeduid dan ontwikkeld. Wat hij omtrent het karakter van Ahuramazda zegt, in verband met het gewone semietische en het algemeene arische godsbegrip, verdient vooral overweging. Het niet bezitten van beelden kan echter niet als semietisch worden aangemerkt. Al de Semieten

bezaten en vereerden ze, met uitzondering alleen van de hervormde Mozaïsten. De Semieten waarmee de perzische volken in den oudsten tijd het meest in aanraking kwamen, de Assyriërs en Babyloniërs, waren ijverige beeldendienaars. Bij al hun neiging tot monisme hebben de Semieten toch ook een zeker dualisme in hun godsdienstleer, maar het is een geheel ander dan het perzische. Het dualisme, opgevat als een strijd tusschen licht en duisternis, is geheel arisch. Het semietische dualisme is de strijd tusschen weldoende en verschrikkelijke vuur- en lichtgoden. En het groote onderscheid ligt daarin, dat de Semieten beide soorten van goden gelijkelijk, ja, de booze nog vuriger dan de goede vereerden, terwijl de Aryers de machten der duisternis of nauwelijks of geheel niet aanbaden. Het is daarom vooral, dat ik in deze hoofdgedachte van Spiegels voorstelling der pârzische godsdienstleer niet kan deelen en het Mazdeïsme, hoe ook met vreemde bestanddeelen vermengd, nog steeds naar zijn geest als een wezenlijk arischen godsdienst meen te moeten beschouwen.

Het is hier de geschiktste plaats om met een paar woorden te spreken over een verhandeling van Abel Hovelacque, getiteld: *Morale de l'Avesta* (Parijs, 1874, overgedrukt uit de *Revue de Linguistique et de Philologie Comparée*, T. VI, fasc. 3). Het is een oppervlakkige en eenzijdige beschrijving van de zedenleer der Pârzen, zooals die in hun heilige oorkonden wordt voorgeschreven. Men kan het een lofrede noemen. Het eenige gebrek van deze zedenleer is, volgens den schrijver, dat zij met den godsdienst in verband gebracht en van een openbaring afgeleid wordt. Overigens is zij veel zuiverder dan de semietische, en vooral dan de christelijke. De heer Hovelacque heeft ontdekt, dat de Semieten den arbeid haten, waarom dan ook de eerste Christenen communisten waren — uit traagheid zeker! — terwijl de arbeid door het Zendavesta zoozeer wordt aangeprezen. Bovendien hebben de Pârzen niet de dwaasheid gehad hun god als den oorsprong van het kwade te beschrijven, zooals de Joden en Christenen doen. De god die slaat en geneest, die licht en duisternis, goed en kwaad schept, de god tot wien men bidt: Leid ons niet in verzoeking! is een boos wezen. »Les Mazdéens sont dignes d'une certaine estime pour n'avoir fait d'Ahura mazdâ un être aussi pervers." Ik vermeld dit boekje niet om het te beoordeelen, want het is beneden kritiek, maar eenvoudig als curiositeit. C. P. T.

Voor ruim drie jaren vestigde ik in dit Tijdschrift (Jaargang V: 118 verv.) de aandacht op een opstel van Prof. de Lagarde in de *Gött. gel. Anzeigen*, waarin over den oorsprong van den Masoretischen tekst des O. Testaments eene nieuwe en zeer vernuftige hypothese werd voorgedragen. Zij kwam hierop neder, dat die tekst zou afstammen van den Codex, die in de synagoge te Bether gebruikt en vandaar, na de verovering van die stad onder Keizer Hadrianus (135 n. Chr.), naar Babylonië overgebracht was — een Codex, waarin de chronologische opgaven in *Gen.* V en XI met anti-christelijke bedoeling waren vervalscht. Ik behield mij toen het oordeel over deze gissing voor en neem thans de vrijheid, de resultaten mede te deelen, waartoe een later ingesteld onderzoek mij heeft geleid. Ze zijn uitvoerig blootgelegd in eene verhandeling over *De stamboom van den Masoretischen tekst des O. Testaments*, opgenomen in de *Versl. en Mededeelingen der Acad. van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, Deel III, bl. 289—339, der 2de reeks — die zeker velen onzer lezers niet onder de oogen hebben gehad, zoodat eene beknopte inhoudsopgave hun wellicht niet ongevallig zal zijn.

Het gevoelen, dat de gezamenlijke handschriften des O. Testaments van éénen Codex afstammen en dus ééne familie uitmaken, steunt op goeden grond. De poging om dien éénen *archetypus* nader te leeren kennen, verdient te worden toegejuicht: het zou zeer belangrijk zijn te weten, wanneer, waar en door wie dat stam-handschrift geschreven, de overgeleverde tekst vastgesteld was. Dit moet hebben plaats gehad vóór de Talmudische periode (200 n. Chr. en later). Doch wanneer dan en hoe? De hypothese van de Lagarde berust op het getuigenis van den (christelijken) auteur der voorrede eener arabische vertaling van den Pentateuch (Cod. 377 Warn. der Leidsche Bibliotheek). Hij verhaalt, dat Hanan en Qajáfá, ten einde de Christenen te wederleggen, die beweerden dat de Messias op den door de profetie bepaalden tijd verschenen was, in hun handschrift der Wet van de jaren der oudvaders 1000 jaren hadden afgetrokken; dat dit handschrift in Bether gebruikt, vandaar naar Bagdad overgebracht en door de afstammelingen van David in vele copieën verbreid was, ten gevolge waarvan de Joden nu algemeen die vervalschte lezingen (in *Gen.* V en XI) volgden en in hun ongeloof volhardden. De Lagarde ontkent niet, dat dit verhaal vele onjuistheden bevat, maar houdt het toch voor geloofwaardig in de hoofdzaak. Ook hem komt het voor, dat de cijfers in den masoretischen tekst van *Gen.* V en XI, die, gelijk bekend

is, afwijken van die der LXX en der Samaritaansche recensie, niet oorspronkelijk, maar door polemische tekstvervalsching uit die der LXX gemaakt zijn. Kan dit worden toegestemd? Zietdaar den *cardo rei.*

Volgens den daareven genoemden arabischen schrijver bestond er eene profetie omtrent het jaar der verschijning van den Christus, die door de uitkomst was bevestigd. Hij doelt op de voorspelling, aan Adam gedaan, dat de Messias zou worden geboren na vijf en een halven »dag", d. i. in het jaar 5500 der schepping. Die profetie moet dus, naar de hypothese van de Lagarde, vóór het jaar 135 n. Chr. voorhanden en algemeen bekend zijn geweest, om aanleiding te kunnen geven tot de verandering der getallen in *Gen.* V en XI, ten gevolge waarvan de afstand tusschen de schepping en de geboorte van Jezus aanmerkelijk kleiner werd. Blijkt het inderdaad, dat de bedoelde voorspelling zoo oud is? Het tegendeel is waar. Zij komt voor in den *Descensus Christi ad inferos,* het tweede gedeelte van het zgn. *Euangelium Nicodemi,* een geschrift van de 4de eeuw onzer jaartelling. In oudere boeken is er geen spoor van te ontdekken. Ja, het bewijs, dat zij niet ouder zijn kan, is zonder moeite te leveren. Het is nl. een *vaticinium ex eventu,* d. i. jonger dan het gevoelen, dat Jezus in het jaar 5500 der schepping werd geboren. Welnu, dit gevoelen is niet ouder dan het begin der 3de eeuw en òf door Julius Africanus òf door Hippolytus in de wereld gebracht. Het ligt trouwens in den aard der zaak, dat het niet vroeger kon opkomen. Want zij, die de geboorte van Jezus in het jaar 5500 stellen, doen dat in verband met hun geloof aan den ondergang der tegenwoordige wereld na zes dagen, d. i. in het jaar 6000 der schepping. De meening nu, dat er tusschen Jezus' geboorte en den grooten wereldsabbat vijf volle eeuwen verloopen zouden, is zeker niet in de 2de, veelmin in de 1ste eeuw der christelijke jaartelling in omloop geweest.

De grond, waarop de Legarde's hypothese zou moeten rusten, blijkt dus niet te bestaan. Maar het verschil tusschen de drie recensiën van *Gen.* V en XI blijft over en dus ook de mogelijkheid, dat de masoretische eene jongere wijziging van de grieksche zijn zou, ondernomen met het doel om den afstand tusschen de schepping en de geboorte van Jezus te verkleinen. Ook deze mogelijkheid kunnen wij evenwel niet laten staan. Het is onwaar, dat de geboorte van Jezus volgens de chronologie der LXX in het het jaar 5500 valt; onwaar ook, dat hunne tijdrekening berust op de verwachting, dat de tegenwoordige wereld 6000 jaren duren zou.

Wel valt volgens sommige, aan de grieksche vertaling ontleende berekeningen de dood van Pheleg in het jaar 3000 en wordt dit met de beteekenis van zijnen naam (»verdeeling'' of »helft") in verband gebracht, doch dit is eene jongere »Spielerei", waaraan de vertaler zelf niet heeft gedacht. Doch gesteld dat het anders ware, dan zou toch de masoretische chronologie niet kunnen worden aangezien voor eene polemische vervorming van de oudere grieksche. De Lagarde wijst er op, dat het tijdvak, hetwelk bij de LXX 5500 jaren omvat, volgens de Masoreten juist 4000 jaren bedraagt. Doch dit is zoo niet. En in geen geval kunnen de Joodsche schriftgeleerden het met opzet daarop hebben aangelegd, dat dit ronde cijfer voor den dag kwam. Er was niets, dat hen daartoe kon nopen. Wel het omgekeerde, want er was onder de Joden eene profetie in omloop — als »overlevering der school van Elia" — dat de Messias in het jaar 4000 der schepping zou verschijnen. Later hebben de Christenen van die voorspelling gebruik gemaakt, om de Joden tot het geloof in Jezus te bewegen. De onderstelling, dat hunne schriftgeleerden, door tekstverandering, zich zelven in verlegenheid zouden hebben gebracht, is inderdaad ongerijmd.

Als ten overvloede kan nu het bewijs worden geleverd, dat de masoretische chronologie — wel verre van aan de polemiek tegen de Christenen haar ontstaan te danken — reeds in de eerste eeuw onzer jaartelling, zoo niet nog vroeger, voorhanden was. Zij ligt namelijk ten grondslag aan H. X: 45, 46 van het IV^de^ Boek van Ezra. Uit de — overigens weinig betrouwbare en onderling strijdige — becijferingen van Flavius Josephus blijkt, dat hij haar kende. Ook de auteur der *Assumptio Moysis* had haar voor zich. Zoo ook — hoewel met groote willekeur en aansluiting bij de samaritaansche recensie — de schrijver van het Boek der Jubileën of de kleine Genesis. Daarentegen is een nog ouder getuige, dien men te haren gunste zou kunnen aanvoeren, Eupolemus bij Clemens *Alexandrinus* (*Strom.* I: 21 p. 404 P.), zeer verdacht en de tekst der aan hem ontleende opgave waarschijnlijk bedorven. Doch de eerstgenoemde vier schrijvers zijn bewijs genoeg, dat de thans voorgedragen gissing omtrent den jongeren oorsprong der masoretische cijfers onjuist is.

Hiermede is natuurlijk ten aanzien van den werkelijken oorsprong der masoretische recensie nog niets beslist. Dit blijft eene opene quaestie. Doch wij behoeven nu althans niet te gelooven, dat het eerste het beste handschrift, bovendien nog willekeurig veranderd

aan die recensie ten grondslag is gelegd. Het tegendeel blijkt trouwens duidelijk genoeg. Al is de lezing der Masora in *Gen.* V en XI niet boven elke bedenking verheven, zij kan de vergelijking met de Samaritaansche en de Grieksche zeer goed doorstaan en zou, indien men het geheel naar dit gedeelte mag beoordeelen, het product eener dikwerf verstandige en gelukkige keuze mogen heeten.

Zietdaar, in enkele trekken, den gang van mijn onderzoek. Ik heb er nu niets aan toe te voegen, dan dat de titel meer belooft dan hij geeft. Waarschijnlijk komt Prof. de Lagarde nog op de zaak terug. Dan zal ik de vrijheid nemen, ook de lezers van ons Tijdschrift daarover nog eenmaal te onderhouden.

Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-übersetzung, von Eduard Böhl, Prof. der Theol. an der evang. Facultät in Wien (Wien, 1873, $1^1/_3$ Thaler). Deze titel wekte bij mij gemengde gewaarwordingen. Eerlijk gesproken, de naam van den auteur scheen mij weinig goeds te beloven. Wat wij tot nu toe van hem te lezen kregen, zijne *Dissertatio de aramaïsmis libri Koheleth*, zijne monographie over *Jes.* XXIV—XXVII en bovenal zijne *Zwölf messianische Psalmen*, waren in menig opzicht zóó gebrekkig en buitendien zóó zonderling, dat hij geheel zou hebben moeten veranderen, om nu een echt wetenschappelijk werk te leveren. Aan den anderen kant prikkelde de opgave van dit onderwerp — bovenal *die Volksbibel zur Zeit Jesu* — mijne nieuwsgierigheid. Deze laatste behield de overhand en bewerkte, dat ik het geheele boek las. Eerst daarna kreeg ik kennis aan de beoordeeling van Th. Nöldeke in het *Liter. Centralblatt* van 13 September 1873 n. 37. Eigenlijk zou ik kunnen volstaan met daarheen te verwijzen. Doch ik mag zeker niet onderstellen, dat al mijne lezers het genoemde tijdschrift bij de hand hebben, en acht het daarom beter mijn eigen oordeel hier neer te schrijven. Tegen een geschrift als dit mag wel twee malen zoo ernstig mogelijk worden gewaarschuwd.

Het feit, waarvan Dr. Böhl bij zijn onderzoek uitgaat, is algemeen bekend. Verreweg de meeste nieuw-testamentische citaten uit het O. Testament komen meer of minder woordelijk met de vertaling der LXX overeen en zijn daaraan blijkbaar ontleend. Dit geldt ook van de Evangeliën en de Handelingen, hoewel de personen, die daar sprekende worden ingevoerd, de Arameesche volkstaal hebben gebruikt en niet het Grieksch. Hoe is dit te verklaren?

Het antwoord van Dr. Böhl komt hierop neder: De vertaling der LXX werd straks na haar ontstaan uit Egypte naar Palestina overgebracht, daar veel gebruikt en in groote eere gehouden. Toen dus na het uitsterven van het hebreeuwsch de behoefte aan een bijbel in de landtaal zich deed gevoelen, werd — niet het hebreeuwsche origineel, maar — de Grieksche overzetting in het Arameesch vertaald. Deze Arameesche targûm was ten tijde van Jezus en de Apostelen algemeen in gebruik en werd dus ook door hen aangehaald — evenals de volksleeraar in onze dagen zich bedienen zal van de bijbelvertaling, die onder zijne landgenooten gangbaar is. Bij de opteekening van het onderwijs van Jezus en de Apostelen konden, ja moesten nu de berichtgevers de vertaling der LXX gebruiken, die, in het Arameesch vrij overgezet, werkelijk door de eerste Evangelie-predikers was gevolgd.

Het betoog voor de waarheid dezer stellingen neemt in de *Forschungen* eene betrekkelijk kleine ruimte in (S. 168—176, 176—209). De schrijver heeft goedgevonden, daaraan te laten voorafgaan een breedvoerig onderzoek van de vertaling der LXX, dat grootendeels met zijne hoofdstelling niets te maken heeft. Ziethier den gang, dien hij in zijn boek volgt!

In een eerste hoofdstuk levert hij nog eens het bewijs, dat Jezus en de Apostelen Arameesch gesproken hebben (S. 4—28). Prof. A. Roberts te St. Andrews beweerde onlangs het tegendeel. Tegenover hem wordt het thans algemeen aangenomen gevoelen zegevierend gehandhaafd.

Thans is, in Capitel II (S. 28—140), de vertaling der LXX aan de orde. Eerst wordt de tijd der Ptolemaeussen in het algemeen geteekend (S. 28—35). Daarna betoogt de schrijver, dat de Grieksche vertaling van het O. Testament reeds onder de regeering van Ptolemaeus III Euergetes (247—222 v. Chr.) voltooid was, en wel naar luid van het getuigenis in den Proloog der Grieksche overzetting van Jezus Sirach. Dit is zoo niet. Het daar vermelde 38ste jaar kan niet zijn het zooveelste levensjaar van den Griekschen overzetter; het moet wezen het 38ste regeeringsjaar van Euergetes, die dus geen andere zijn kan dan de tweede van dien naam. Het getuigenis van den bedoelden Proloog is dus eene eeuw jonger dan Dr. Böhl meent [1]). Doch — zietdaar de vraag, die hij zich thans

[1]) Verg. mijn *Hist. Krit. Onderzoek* enz. III: 408 n. 11 en de daar aangehaalde schrijvers.

stelt — wannéér was dan die in het jaar 220 v. Chr. of daaromtrent voltooide vertaling begonnen? Zoo komt hij tot de bekende berichten van den gewaanden Aristeas en van Aristobulus. Op gezag van dezen laatste neemt hij aan, niet slechts dat Ptolemaeus II Philadelphus de geheele Wet in het grieksch heeft laten vertalen, maar ook, dat er toen reeds eene oudere grieksche overzetting bestond, waarvan o. a. Plato en Pythagoras gebruik hebben gemaakt!! Na hetgeen ik elders over Aristobulus heb geschreven [1]), behoef ik hierbij niet langer stil te staan. De goedgeloovigheid van Dr. Böhl oordeelt hier althans zich zelve. Ook in het vervolg van deze §, die S. 44—71 inneemt, onthaalt hij ons op zonderlinge stellingen, o. a. op eene gloednieuwe verklaring der bekende plaats in den brief van Ignatius *ad Philadelphenses* Cap. VIII. Uit het daar gebruikte πρόκειται — dat zonder eenigen twijfel met Dr. Holwerda in πρόσκειται, »het is toegevoegd," moet worden geëmendeerd [2])— leidt hij af, dat de Grieksche vertaling van het O. Testament kort vóór het schrijven van dien (onechten) brief uit de synagogen in Palestina verbannen was, zoodat zij nu »voor de deur lag!!" Niet minder vreemd is het betoog (S. 71—86), dat velerlei Grieksche schrijvers de LXX hebben gekend en gebruikt. De bewijzen daarvoor zijn der vermelding onwaardig en soms belachelijk. Intusschen zijn wij nu voorbereid om te begrijpen, hoe de LXX ook in Palestina zoo grooten bijval vinden en algemeen gebruikt worden kon (»Die Septuaginta als das älteste Targum der Palästinenser", S. 86—93). Dr. Böhl weet daarvan natuurlijk niets hoegenaamd, maar bewijst nu, dat het wel waar moet zijn. Het was nl. toen in Palestina treurig gesteld. Het Jodendom daar moest wel teren op hetgeen van buiten af werd ingevoerd enz. enz. Trouwens — aldus gaat de schrijver voort, S. 93—110 — ook de Samaritanen maakten van de LXX vlijtig gebruik en veranderden daarnaar hunne handschriften van den Pentateuch. Hier blijkt, duidelijker nog dan

[1]) *De godsdienst van Israël* II: 433—37. Daar is aangetoond, dat de fragmenten van A., die wij bezitten, hem door een later Hellenist zijn toegedicht. Doch al waren ze echt, toch zou het ongerijmd blijven, dat er »vóór de verovering (van Egypte) door Alexander en door de Perzen", onder de regeering dus van Cambyses, eene grieksche vertaling van een gedeelte der Wet bestond. De sporen van haar bestaan, die Böhl S. 113 f. bij „Aristeas" en Josephus meent te vinden, vallen weg, als men hunne woorden juist verklaart.

[2]) *Iets over de plaats van Ignatius in Ep. ad. Philad.* c. 8 (Jaarboeken voor wetensch. theologie XIII: 181—185).

elders, dat Dr. Böhl van Geiger's onderzoekingen ten aanzien van dit en zoovele andere punten geen kennis heeft genomen. Indien hij het daarmede niet eens was, dan had hij het hier moeten zeggen en zijne redenen moeten opgeven. Zijne eigene hypothese ter verklaring van de overeenkomst tusschen de LXX en den samaritaanschen Pentateuch verdient natuurlijk geene wederlegging. Dit geldt mede van de laatste § in dit hoofdstuk (S. 110—140), waarin hij tracht aan te wijzen, uit welke bronnen de afwijkingen der LXX van den grondtekst zijn voortgevloeid. Hij komt daaromtrent tot het resultaat, dat ze voor een deel afstammen uit de oudere grieksche vertaling, waaruit Pythagoras en Plato hebben geput, en voor een ander deel te verklaren zijn uit de groote overhaasting, waarmede de jongere overzetters hebben gearbeid. Men ontvangt, bij het lezen van dit gedeelte, den indruk, dat die latere vertalers met zweepslagen voortgejaagd werden.

Wij zijn, gelijk men bemerkt, op bl. 140 van Dr. Böhl's boek, maar nog niet veel dichter bij het doel. Ook Capitel III brengt ons weinig verder. Het behelst onderzoekingen over de arameesche targumîm, die in Palestina ontstonden, die van Onkelos en Jonathan en den zgn. Jeruzalemschen targûm (S. 140—68). Wat daarover wordt gezegd, is meer dan oppervlakkig. Eerst tegen het einde (S. 167 f.) blijkt, wat de Schrijver beoogt met al dezen omhaal over een onderwerp, waarvan hij blijkbaar geene opzettelijke studie heeft gemaakt. Daar spreekt hij de stelling uit, dat deze targumîm een voorafgaand menigvuldig gebruik van de LXX onderstellen en daarop terugwijzen. Ik geloof niet, dat het iemand gegeven zal zijn dit in te zien. Al was de voorstelling, die Dr. Böhl hier geeft, volkomen juist, zij zou toch als steunsel voor zijne hypothese betreffende de Palestijnsche dweperij met de LXX onbruikbaar zijn en blijven.

Eindelijk zijn wij nu waar wij wezen moesten. Uit een naschrift bij de Grieksche vertaling van het boek Job[1]) wordt afgeleid, dat den auteur van dat toevoegsel eene vertaling (van het boek Job? neen,) van het O. Testament bekend was, die door hem ἡ Συριακὴ βίβλος genoemd wordt, een arameesche vóór-christelijke targûm (S. 168—176). Aan zulk eene overzetting bestond inderdaad reeds vóór het begin der christelijke jaartelling behoefte: het hebreeuwsch was toen lang uitgestorven. Maar het blijkt nu ook positief, dat in die behoefte was voorzien: »die Syrische Bibel" heeft in het toevoegsel bij Job een onwraakbaar getuigenis voor zich.

[1]) Verg. mijn *Hist. Krit. onderzoek* III: 118 v.

Dit betoog wekt bevreemding. Dat die targûm 1°. in Palestina gebruikt werd; 2°. vóór-christelijk was en 3°. het geheele O. Testament omvatte — het schijnt alles even onbewezen. Doch laat ons nu even aannemen, dat het omgekeerde waar is. Wat dan? Hoe zal nu worden aangetoond, dat »die Syrische Bibel" eene vertaling is niet van het hebreeuwsche, maar van het grieksche O. Testament? Op de eenige plaats, waar zij genoemd wordt, schijnt zij van het grieksche O. Testament zeer bepaald onderscheiden te worden: de auteur van het naschrift nam er iets uit over, dat dus in den griekschen tekst *niet* stond. Doch bezwaren als deze weerhouden Dr. Böhl niet. In Capitel V (S. 176—209), dat over de bron der nieuwtestamentische citaten handelt, wordt nu de overeenkomst tusschen die aanhalingen en de Grieksche vertaling aangemerkt als afdoend bewijs — van het gebruik der LXX? neen — voor het gebruik van een Arameeschen targûm, die eene vertaling, of liever: eene vrije bewerking der LXX was! Onlogischer besluit is er zeker zelden opgemaakt. En toch gevoelt Dr. Böhl zich geheel zeker van zijne zaak. Komt het citaat letterlijk met de LXX overeen, dan is zijn Arameesche targûm woordelijke vertaling van de LXX; wijkt het meer of minder af, dan heeft ook de targumist de LXX meer van verre gevolgd. De hypothese past dus op elke moeilijkheid. Overal bewijst »die Syrische Bibel" hare onwaardeerbare diensten. Het zou inderdaad vermakelijk zijn, indien het minder droevig ware.

De ongerijmdheid van Dr. Böhl's gevoelen springt immers aanstonds in het oog? Een Palestijnsche Jood vertaalt het O. Testament niet uit het hebreeuwsch, maar uit het grieksch in zijne volkstaal: reeds dit ééne is, zou men zeggen, meer dan genoeg. Doch bovendien wordt nu aangenomen, dat de citaten in het N. Testament, alle zonder onderscheid, aan dien targûm ontleend zijn. Is dit ook slechts denkbaar? Als wij in het oog houden, dat de nieuw-testamentische schrijvers dikwerf uit het geheugen en met groote vrijheid aanhalen, dan zijn hunne citaten zeer wel te verklaren. Maar welke voorstelling zal men zich vormen van een targûm des O. Testaments, waarin al die vrije en afwijkende overzettingen naast elkander voorkwamen, waaraan de schrijvers des N. Testaments ze zoo maar ontleenen konden?

Eindelijk: wat zouden wij *casu quo* met dien grieksch-arameeschen targûm gewonnen hebben? In welk opzicht neemt hij de bezwaren weg, die uit het gebrek aan overeenstemming tusschen den grondtekst des O. Testaments en de citaten voortvloeien? Hierop ant-

woordt Prof. Böhl met het tooverwoord »Volksbibel." Onder het bestuur der goddelijke voorzienigheid was die Arameesche targûm »Volksbibel" geworden. Jezus en de Apostelen mochten dien dus gebruiken. Maar — zoo vragen wij met bescheidenheid — die targûm week toch nog al af van het origineel: had dit niet moeten weerhouden van zijn gebruik? Vermetele! — zoo luidt het antwoord — Jezus en de Apostelen hebben er hun stempel op gedrukt, en gij zoudt willen tegenspreken? Meent gij misschien, dat die afwijkingen toevallig ontstaan zijn? dat God niet heeft gewaakt over zijn woord? — Nog zijn wij niet geheel uit het veld geslagen. Voor de theopneustie der Schrift, zoo merken wij schuchter aan, leveren die twee teksten toch wel eenige moeilijkheid op; indien de ééne uit God is, dan.... Maar nu geraakt Dr. Böhl (S. 202 ff.) in een werkelijk transport. »Geen apriorisme!" — zoo roept hij ons toe. »Zoudt gij, met uwe theopneustie, willen bepalen, wat God had moeten doen? Wij willen niet wijzer zijn dan Hij en berusten in de werkelijkheid."

Daarmede stemmen wij natuurlijk van ganscher harte in. Wij betreuren het alleen, dat de Schrijver niet begonnen is waar hij nu eindigt. Met wat meer berusting en wat minder apriorisme zou hij zijn geheele boek niet geschreven hebben. Hij heeft nu de theologische literatuur met een nieuw en afschrikkend product der dienstbare wetenschap verrijkt.

Volledigheidshalve moet ik alleen nog vermelden, dat zijn geschrift met een hoofdstuk over »*Das schliessliche Schiksal der Syrischen Bibel*" besloten wordt (S. 209—22). Zij blijkt door de kerkvaders druk gebruikt en eindelijk verloren gegaan te zijn. Aan de poging om haar uit den doodslaap op te wekken kunnen wij niet eens een zoo lang leven voorspellen.

De Leipziger privaatdocent Bernard Stade heeft uitgegeven eene *Diatribe de Isaiae vaticiniis aethiopicis* (Leipzig, 1 $^1/_3$ Thaler, 1873) d. i. eene historische en exegetische monographie over *Jes.* XVII: 12—14; XVIII; XX. Nadat hij in een eerste hoofdstuk de keuze dezer hoofdstukken had gerechtvaardigd (p. 2—5), handelt hij in het uitvoerige Caput II *de tempore horum vaticiniorum et de populo cui dicta sunt* (p. 5—56). De geheele geschiedenis der Aethiopiërs en hunne verhouding tot Egypte en, bij Jesaja's leven, tot de Assyriërs worden daarin volledig besproken. De Schrijver is met de onderzoekingen der Egyptologen en Assyriologen bekend en brengt

die met elkander in verband. Met Schrader en anderen stelt hij den tocht van Sanherib tegen Hizkia en Egypte, waarmede Jes. XVII: 12—14; XVIII samenhangen, in het jaar 701 v. Chr. Daarentegen behoort, volgens hem, *Jes.* XX tot het jaar 711, toen Sargon regeerde (p. 40—44). Op deze historische uiteenzetting volgt in Caput III (p. 56—127) de verklaring van Jesaja's reeds genoemde profetieën, die den auteur als een discipel van Fleischer en een voorstander der vergelijking van het hebreeuwsch met de taal en de spraakkunst der Arabieren doet kennen. Zijne voorgangers heeft hij vlijtig geraadpleegd. Verrassend nieuwe opvattingen draagt hij niet voor.

De latiniteit van Dr. Stade is van dien aard, dat men zich afvraagt, waarom hij zich niet liever van zijne moedertaal heeft bediend? Tegen de grammatica wordt niet gezondigd, maar de woordvoeging is soms zeer gewrongen.

Dr. S. Davidson, de bekende schrijver van *An introduction to the O. Testament* (1862 verv.), heeft een zeer nuttig boeksken uitgegeven onder den titel *On a fresh revision of the English Old Testament* (Londen, 1873). Het is, blijkens de voorrede en den geheelen inhoud, niet voor theologen bestemd, maar voor intelligente leeken en inderdaad zeer geschikt om hen te overtuigen, dat de Engelsche vertaling van het O. Testament herziening behoeft, en om hun een denkbeeld te geven van de wijze, waarop zij behoort te worden volbracht. De Schrijver handelt eerst over den tekst, die bij zulk een arbeid zal moeten worden gevolgd, en daarna over de herziene of nieuwe vertaling zelve. Hij draagt over het een en ander zeer gezonde denkbeelden voor en gaat doorloopend evenzeer met de eischen der wetenschap als met de practische behoeften te rade. De gewone lezer zal zeker het meest worden overtuigd door de proeven van nieuwe vertaling, die hier en daar gegeven worden. De discussiën over den tekst en over de methode gaan eigenlijk buiten zijne sfeer. Maar als hem herhaaldelijk in plaats van een gebrekkig afgedeelden en onverstaanbaren tekst een zeer duidelijk en blijkbaar regelmatig stuk wordt voorgelegd; als hij ontdekt, dat de deelen van eene profetie of van een psalm behoorlijk samenhangen, en, eenmaal geconstateerd, elkander ophelderen, dan zal hij zich gereedelijk gewonnen geven en de wenschelijkheid eener herziening gaarne toestemmen. Wellicht had dit practische bewijs door den auteur op nog breeder schaal moeten zijn geleverd en zou hij, in een geschrift als dit, de behandeling van de meer wetenschappelijke

vragen hebben kunnen bekorten. Thans geeft hij in dit laatste opzicht voor de mannen van het vak niet genoeg en voor de oningewijden allicht te veel.

Het *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte* van den Leipziger Hoogleeraar Dr. E. Schürer (Leipzig, 1874; $4^{2}/_{3}$ Thaler), een lijvig boekdeel van ongeveer 700 bladzijden, schijnt mij eene wezenlijke aanwinst voor de theologische literatuur. De behoefte om het ontstaan en de vroegste geschiedenis van het Christendom historisch te verklaren, of om althans zeker te weten, hoever men het in de historische verklaring daarvan brengen kan, wordt onder de theologen van elke richting en kleur diep gevoeld. Dat bewijzen alle nieuwere levens van Jezus en geschiedenissen van den apostolischen tijd. Daarvan getuigen verder de bekende geschriften van Schneckenburger en Hausrath. Onder hunne handen is de »Neutestamentliche Zeitgeschichte" bijna een afzonderlijk vak van wetenschap geworden. Het denkbeeld om daarvan een »Handbuch" uit te geven is dus niet vreemd. Dr. Schürer heeft het breed opgevat en flink uitgevoerd. Daarvan moge het volgende overzicht het bewijs leveren!

De Inleiding (S. 1—55) beschrijft de »neutest. Zeitgeschichte", hare hulpwetenschappen en hare bronnen: de twee boeken der Makkabeën, Josephus, de Grieksche en Romeinsche schrijvers, de rabbijnsche overlevering. Hier en in het vervolg legt de auteur zich steeds toe op mededeeling van het meest wetenswaardige en vooral op zooveel mogelijk volledige opgave van de literatuur over de onderwerpen, die hij behandelt.

In het Eerste Deel (S. 59—367) verhaalt hij ons de politieke geschiedenis der Joden van 175 v. Chr. tot 70 n. Chr., of eigenlijk tot 135 n. Chr., want ook de oorlogen onder Hadrianus en Trajanus neemt hij nog in den kring zijner beschouwing op. De Schrijver is hier, gelijk men bemerkt, zeer uitvoerig. Zoo wijdt hij b. v. aan Herodes eene uitgebreide paragraaf (S. 188—223). Sommige ingewikkelde en belangrijke quaestiën worden in *excursus* behandeld, b. v. de ouderdom van het Psalteruim Salomonis (S. 140 ff.), de census van Quirinius (S. 262—86), het getuigenis van Josephus over Christus, en meer andere.

Het Tweede Deel (S. 371—665) geeft eene beschrijving van het inwendige leven des Joodschen volks in den tijd van Jezus. De dispositie was hier veel minder aangewezen dan in het Eerste Deel. De Schrijver volgt dezen gang. Eerst teekent hij de onderlinge ver-

houding van Joden en Grieken in Palestina. Daarna handelt hij over de inrichting van staatsbestuur en rechtswezen. Vervolgens schetst hij de Phariseën en de Sadduceën, de schriftgeleerdheid, de school en de synagoge. Aan eene schildering van het leven onder de wet, volgens de voorschriften der Mishna, wordt daarna eene uitvoerige § gewijd (S. 481—511). De behandeling van de Apocalyptische literatuur (Sibyllijnsche orakels, Henoch, Assumptio Moysis, Baruch en IV Ezra) baant den overgang tot de historische en systematische uiteenzetting van de Messias-verwachting. Daarna komen nog de Esseners, de Joden in de verstrooiing en de Joodsche philosophie (Philo) ter sprake.

Vijf chronologische en genealogische bijlagen en de noodige registers besluiten het werk.

Aan stof tot discussie met den auteur ontbreekt het natuurlijk niet. Zoowel over het plan van het boek als over deze en gene bijzonderheid kan men, naar het mij toeschijnt, niet zonder reden in gevoelen van hem verschillen. Zijne voorrede heeft mij niet overtuigd, dat hij terecht de politieke geschiedenis der Joden van 175 v. Chr. af in zijn kader heeft opgenomen. Het belang van de Makkabeesche periode moet natuurlijk volmondig worden erkend. Doch als men — niet een kort overzicht, maar — de geheele geschiedenis van dat tijdvak in de »neutestamentliche Zeitgeschichte" opneemt, met welk recht zal men dan het ontstaan en de vroegere lotgevallen van het Judaïsme, van Ezra en Nehemia af, buitensluiten? — Ook zou men kunnen vragen, of niet, afgezien van de bepaling der grenzen, het politieke element al te zeer op den voorgrond treedt? en of niet, daarmee vergeleken, sommige onderdeelen van »das innere Leben" te schraal behandeld zijn? De schriftgeleerdheid b. v. (S. 437 - 459) zou m. i. in een boek als dit meer ruimte moeten innemen en vooral nog wat dieper moeten zijn opgevat. Doch dit zal wel samenhangen, eensdeels met de richting van de studiën des auteurs, die zich niet bij voorkeur op het gebied van de rabbijnsche traditie bewegen, anderdeels met zijn theologisch standpunt: het Jodendom is hem meer de historische achtergrond van het Christendom dan de schoot, waaruit het geboren is; in het Tweede Deel komt gewoonlijk méér de — trouwens onloochenbare — tegenstelling tusschen die beiden aan het licht dan hunne — m. i. even onmiskenbare — verwantschap. Men vatte dit evenwel niet zóó op, alsof de Schrijver de historische methode, wegens haren strijd met zijne geloofsovertuiging, slechts ten halve huldigt. Hij

behoort tot de Luthersche theologen, die, met Kahnis, de historische critiek ook op de bijbelboeken toepassen. Dat leert ons b. v. zijn oordeel over het boek *Daniël* (S. 82 ff.) en, om niets meer te noemen, zijn *excursus* over den census van Quirinius. Daarmede gaat intusschen zekere voorliefde voor de traditioneele opvatting gepaard, hooge ingenomenheid b. v. met het 4de Evangelie en erkenning van zijne historische waardij enz. Het kan wel niet anders, of hier en daar moet zich de invloed van deze zienswijze duidelijk openbaren.

Bovendien zijn er nog eenige bijzonderheden, waaromtrent ik van den auteur meen te moeten verschillen. Zijne opvatting van het Sadduceïsme is wel in de hoofdzaak juist, maar toch hierin m. i. af te keuren, dat het met algeheele verwerping van de traditie wordt belast. Den invloed van het Pythagoreïsme op de Esseners heeft hij niet waarschijnlijk weten te maken. Over Aristobulus (S. 680) en de Therapeuten (S. 618 f.) draagt hij, trouwens slechts in het voorbijgaan, de traditioneele denkbeelden voor. Het zou voor mij zeer gewenscht zijn geweest, indien de Schrijver, die onze taal verstaat en mijn *Godsdienst van Israël* kent, ten aanzien van deze en meer andere bijzonderheden dat boek geraadpleegd en mijn afwijkend gevoelen getoetst had. Nu kan ik niet anders doen dan volharden bij de vroeger voorgedragen en verdedigde meening.

Zonder aarzeling wordt overigens het gebruik van dit boek aanbevolen aan allen, die zich met de latere geschiedenis van het Judaïsme en met de wording van het Christendom bezig houden. Het geeft ten aanzien van de meeste punten een flink résumé van de reeds verkregen resultaten en voor ieder, die verder wil onderzoeken, de noodige aanwijzingen.

1 Febr. 1874. A. K.

DAVID FRIEDRICH STRAUSS.

Den 8 Februari 1874 is Strauss in zijne geboorteplaats Ludwigsburg overleden.

Het is onnoodig hier een overzicht van zijne letterkundige werkzaamheid te geven en het is onmogelijk nu reeds een schets van zijn persoonlijkheid te leveren.

Wat hij geschreven heeft, weet ieder van onze lezers, en wat hij geweest is zullen wij eerst kunnen beoordeelen, wanneer wij meer vertrouwelijke mededeelingen over zijn inwendig leven mochten ontvangen.

Maar nu reeds kunnen wij het, zonder vrees voor overdrijving, uitspreken, dat in hem de protestantsche theologie een harer eerste mannen heeft verloren.

Met zijn »Leben Jesu" begint de nieuwe geschiedenis van onze wetenschap, en in de 39 jaren die daarna zijn verloopen, heeft hij de historische en theologische literatuur verrijkt met een aantal werken, even verdienstelijk door degelijkheid van studie als door schoonheid van vorm.

Zijn laatste werk heeft veel tegenspraak gevonden, — ook bij ons. Wat ons daarin vooral hinderde, was dat wij zoo iets van hem niet hadden verwacht.

Maar dat kan ons niet doen vergeten, wat wij aan hem verschuldigd zijn; hoe hij de baan gebroken heeft voor de toepassing van een geheel vrije critiek op de oudste oorkonden van het christendom; hoe moedig en onverdroten hij den strijd tegen alle halfheid heeft gevoerd; hoe meesterlijk hij het ware licht heeft doen vallen op menig beeld en menig voorval in de geschiedenis; hoe talentvol hij de meest verschillende onderwerpen heeft weten te behandelen, met al de deugden van een duitsch geleerde en daarbij met de smaak van een klassiek schrijver.

Geen akademisch gehoor heeft aan zijne voeten gezeten, al had niemand meer aanspraak kunnen maken op een leerstoel aan de duitsche Universiteiten dan hij; maar hij heeft zich een gehoor gevormd uit het gansche beschaafde Europa, en zoolang daar de vrije wetenschap in eere zal blijven, zal er onder de namen der groote meesters een plaats zijn voor hem. R.

PROF. DR. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE.

In ons Theologisch Tijdschrift mag een woord van hulde niet gemist worden aan de nagedachtenis van mijn hooggeachten ambtgenoot te Groningen, die den 21 November 1872 op den theologischen katheder optrad en reeds den 18 Februari 1874 grafwaarts werd gedragen. Wij deelen in de smart die het bericht van zijn dood, allerwege in ons vaderland, in de zeer wijde kringen van zijn vrienden en van zijn geestverwanten deed ontstaan. De orthodoxe richting in Nederland verloor met zijn sterven een der uitnemendsten van haar vertegenwoordigers. Wij deelen in haar smart van heeler harte, ook daarom, omdat wij de voortgaande ontwikkeling van onze Nederl. Hervormde Kerk mede afhankelijk rekenen van het bloeiend bestaan dier richting, en dat bloeiend bestaan onmogelijk is zonder waardige vertegenwoordigers van wetenschappelijke orthodoxie. Doch ook, zoowel in de Groninger hoogeschool door zijn ambtgenooten en leerlingen als elders in ons vaderland door wetenschappelijke mannen van uiteenloopende zienswijzen, wordt zijn dood betreurd. En dat feit is de reden, waarom wij gaarne ook in ons Tijdschrift een warm woord van hulde aan de nagedachtenis van de la Saussaye wijden. Immers vloeit dat algemeene leedgevoel, zoowel van wie zijn geestverwanten niet zijn als van wie er wel toe behooren, hieruit voort, dat hij bevoorrecht was met den onbekrompen zin van degelijke wetenschappelijke vorming en met den geest van ware humaniteit. De la Saussaye leverde met zich zelven een van de welsprekendste bewijzen, dat het Christendom door de moderne richting als de godsdienst der ware humaniteit moge opgevat en aanbevolen worden, maar dat het Christendom ook zonder dat men het moderne bewustzijn in zich draagt als de godsdienst der ware humaniteit kan worden beleefd.

Indien wij met onze gedachten naar den tijd teruggaan toen wij, op den predikstoel en in geschriften, de uitkomsten begonnen voor te dragen van de nieuwere historische critiek en van de nieuwere wijsgeerige verklaring van godsdienst en Christendom, dan herinneren wij ons de zeer verklaarbare ergernis en schrik, waardoor de handhavers van het traditioneele en kerkelijke Christendom werden aangegrepen. Die ergernis en schrik moesten den toon aangeven en de wijze bepalen van de bestrijding, die wij ondervonden. Ook de polemiek van de la Saussaye weerspiegelde aanvankelijk den

weerzin, dien wij opwekten. Toen evenwel die ergernis gewoonte begon te worden en die schrik te verflauwen, was hij onder de eersten, misschien de allereerste, die den moed had om een toon van waardeering in zijn bestrijding van de modernen te doen hooren. En het duurde niet lang of wij hadden in hem een tegenstander, die, tegelijkertijd dat hij met de warmte van de heiligste overtuiging voortging ons te bestrijden, de redenen van het ontstaan der moderne theologie in het oog hield en de historische noodwendigheid van haar optreden begon te doorzien. Ongetwijfeld zou zijn christelijke gezindheid alleen hem niet geleid hebben tot verdraagzaamheid en humaniteit. Met dat te stellen zouden wij den christelijken zin en wil van dat belangrijk aantal van handhavers der orthodoxie miskennen, die in hun polemiek, bepaaldelijk tegen ons, noch humaniteit noch verdraagzaamheid ten toon spreiden. Terwijl christelijke gezindheid iemands gemoed heiligt, kunnen verdraagzaamheid en humaniteit voor hare ontwikkeling belemmeringen ontmoeten in een met den Joodschen geest van de Ezraas doortrokken orthodoxie of in de harde vormen van nog maatschappelijke onbeschaafdheid. Maar de la Saussaye was een gentleman, en werd daarbij ook door zijn wijsgeerig aangelegden geest en zijn wetenschappelijke geleerdheid voor onverdraagzaamheid en inhumaniteit behoed. En nu de onafwijsbare voorwaarden voor krachtige ontwikkeling van die deugden aanwezig waren, ontvingen beide krachtigen steun en warme bezieling door de christelijke stemming van zijn gemoed. Een liefde in den geest van Jezus kon zich nu vrij in zijn gemoed vestigen en in zijn bestaan en gedrag doen gelden. En hoe volhardend werd die liefde tegelijk met zijn geloof en zijn hoop gevoed en aangekweekt door zijn innig godsdienstig leven. Ja, hij was eene religieuse persoonlijkheid. Ik waag het niet, een voldoende karakterteekening van zijn eigenaardige theologie te geven; een theologie waarvan wij weten, dat zij niet alleen onvereenigbaar was met de grondslagen en beginsels van de moderne bewustheid, maar ook in den kring van wetenschappelijk gevormde orthodoxen nauwelijks enkele *onverdeelde* aanhangers vond. Zelf had hij de bewustheid, dat zijn theologie eigenaardig was en hem recht gaf tot de dubbele klacht, dat men hem te dikwerf zonder voorbehoud in het leger der kerkelijk orthodoxen inlijfde en dikwerf op al te verren afstand van niet weinigen der modernen plaatste. Zijn theologie was hij zelf in zijn geheel. Haar ontvouwende, zonderde hij haar algemeene begrippen niet af van de indi-

vidueele nuance en uitdrukking, waardoor zij in hem in individueele bijzonderheid leven en gestalte hadden, maar hij gaf zijne theologische zienswijze juist zoo als zij in hem zelven was als uitdrukking en verklaring van zijn individueele vroomheid. Hij scheidde het algemeene niet door abstractie van het individueel bijzondere, maar hij liet het een en ander in de samensmelting van het concreet persoonlijke leven blijven, ook als hij zich op het gebied van de wetenschap bewoog. Maar op dit gebied kunnen alleen duidelijk bepaalde en scherp begrensde begrippen, die het zwevende en nevelachtige uitsluiten, gewonnen worden, indien het zuiver individueele, dat nooit het karakter van betrekkelijke algemeenheid en noodzakelijkheid verkrijgen kan, buiten rekening wordt gelaten. Vergis ik mij, als ik uit die eigenaardigheid van de la Saussaye's theologie, zooals hij die schriftelijk en mondeling omschreef en aanbeval, het feit verklaar, dat hij gaarne aan zich zelven een plaats in de dichte nabijheid maar toch buiten de grenzen van het gebied der orthodoxie toekende, wel eens over zijn »isolement" sprak, en als een »alleenstaand strijder" kon gekenschets worden?

Nu dan, van onzen de la Saussaye zeggen wij, dat zijn theologie was hij zelf in zijn geheel. Maar hieruit verklaar ik nu ook, dat zijn omgang, ook voor niet sympathiseerende vereerders van hem, zooveel aantrekkelijkheid bezat en men hem als hij zijn denkbeelden ontwikkelde, ook al verplaatsten zij ons dikwerf in een wereld, die ons toescheen voor een goed deel uit draden van de fantasie te zijn saamgesteld, gaarne met belangstelling volgde. Hij gaf zich zelven, en daarmede de onlosmakelijke vereeniging van zijn omvattende geleerdheid, van zijn krachtige gemoedelijke vroomheid en van zijn natuurlijke fijne beschaving. Van deze aantrekkelijke persoonlijkheid leerde men altijd. Wij hebben veel in hem verloren. Mijne verwachting is aanvankelijk, want ik kan, helaas, maar over een kort tijdvak spreken, niet beschaamd, dat de werkzaamheid van drie hoogleeraren, waarvan een in wetenschappelijke zienswijze belangrijk van de anderen verschilt, in dezelfde faculteit, mits er wederzijdsche oprechte waardeering zij, niet schaadt en veeleer hoogst weldadig kan zijn voor de zelfstandige vorming en ontwikkeling van studeerenden; van studenten, die dan door het levende woord de uiteenloopende zienswijzen op het veld van hun wetenschap op dien gelukkigen leeftijd leeren kennen, waarop nog geen partijbelang verhindert, om wat goed en waar toeschijnt ook goed en waar te durven noemen, onverschillig van welke zijde het aanbevolen wordt.

De la Saussaye is van ons heengegaan, terwijl hij zich voorstelde nog veel te zullen doen voor de wetenschappelijke theologie, waarvoor hij zoo onverdroten heeft gearbeid. Hij heeft gewerkt zoolang het dag voor hem was, zonder moede te worden, ofschoon zijn lichaamskrachten onder de rustelooze inspanning van zijn geest reeds lang, maar voor hem zelven nauwelijks merkbaar, hadden geleden. Thans verbinden wij met de gedachte aan hem de gedachte aan dat heerlijker leven, dan het aardsche is, waarop wij hopen. En moge zijn eenige zoon onze reeds opgewekte goede verwachting zóó tot vervulling brengen, dat wij in hem op het veld van echt wetenschappelijke beoefening der theologie altijd den waardigen erfgenaam herkennen van den geëerden naam van Prof. Chantepie de la Saussaye [1]).

F. W. B. van Bell.

---

[1]) Ik kan niet nalaten van hier de schoone verzen te laten volgen, die Dr. Beets bij het graf heeft ontboezemd, waarvan de Provinciale Groninger Courant zoo terecht verklaarde: „Waarheid en eenvoud hadden hem een woord ingegeven, hetwelk wij ons verheugen aan onze lezers te kunnen mededeelen, en dat, op eene indrukwekkende wijze voorgedragen, iedereen deed voelen: geen woord te veel, geen trek te sterk!

„Te laat gekend, te vroeg bezweken,
Voor die hem kenden alles waard,
Daalt hier een sterveling ter aard,
Die, na zijn dood, nog lang zal spreken.

Een geest op 't hoogste doel gericht,
Aan gaven rijk en rijk aan krachten,
Vol van doordringende gedachten,
En van een Hooger Geest verlicht.

Een hart vol Ernst, als 't hart moet zijn,
Van hen, die naar den Vrede jagen,
En, in de gisting onzer dagen,
Het Heilge schiften van zijn schijn.

Een hart voor niets of niemand koud,
Fijnvoelend, eerlijk, edelaardig,
Voor tegenstanderen rechtvaardig,
En voor zijn vrienden trouw als goud.

Beween, gij Kerk en Vaderland!
School, die zoo kort hem hebt bezeten,
Dien rijken geest, dat rijp verstand!
Mijn hart zal nooit dat hart vergeten."

VARIA.

Het dogmatisme heeft zich zelden verdienstelijk gemaakt jegens de kunst. Nu heeft het evenwel aan de photographie aanleiding gegeven om te toonen hoe uitnemend zij kan dienen voor de reproductie van oude handschriften. Bij den strijd, in Engeland gevoerd, over de verbindende kracht van het zoogenaamde Symbolum Athanasianum, is ook de aandacht gevestigd op een Manuscript van een Psalterium, aanwezig op de Academische Bibliotheek te Utrecht, waarin, onder de toevoegselen tot de Psalmen, ook dat symbolum *Quicunque* voorkomt. Hoe het Manuscript naar Utrecht is verhuisd, weet niemand te zeggen. In het midden van de 17de eeuw was het nog in de Cotton Library in Engeland. Daaruit is het verdwenen om eerst weer voor den dag te komen in 1718, toen het aan de Utrechtsche Bibliotheek werd aangeboden. De voorstanders van het Symbolum vestigden hunne hoop op de oudheid van dit Manuscript, als afdoend bewijs tegen de critiek, die het *Quicunque* aan Athanasius ontzegde en het voor een maaksel van veel later tijd verklaarde. Op verzoek van den Bisschop van Gloucester werd langs diplomatieken weg vergunning gevraagd en verkregen om van het Symbolum in het Utrechtsche Psalterium een photographisch facsimile te doen vervaardigen. Daarover werd een rapport gemaakt door den »Deputy Keeper of the Public Records" Sir Thomas Duffus Hardy, die besloot dat het Handschrift moest zijn uit het einde der 6de eeuw. Hiermede was evenwel de opgewekte belangstelling nog niet bevredigd en de Trustees van het Britsch Museum wendden zich tot de Utrechtsche Bibliotheek, met het verzoek, om het Handschrift zelf voor eenigen tijd ter leen te mogen hebben. Aan dien wensch werd voldaan en nu werd er een officieele enquête ingesteld naar den vermoedelijken ouderdom van het Manuscript. Acht van de meest beroemde archaeologen zonden ieder een zelfstandig rapport in, en die rapporten zijn nu gezamenlijk uitgegeven in groot quarto, met een inleiding van Dr. Stanley, den Deken van Westminster. De titel is: THE UTRECHT PSALTER. *Reports addressed to the Trustees of the British Museum on the age of the Manuscript, by E. A. Bond, E. M. Thompson, Rev. H. O. Coxe, Rev. S. S. Lewis, Sir M. Digby Wyatt, Professor Westwood, F. H. Dickinson, and Professor Swainson.*

With a Preface by A. Penrhyn Stanley, D. D. Dean of Westminster. With three facsimiles. Williams and Norgate 1874, Sh. 10. De drie op den titel genoemde facsimile's zijn photographieën van drie bladen uit het Manuscript, bevattende gedeelten van psalmen en daarbij allerzonderlingste teekeningen, waarvan men zou zeggen, dat zij met de pen gemaakt zijn, en die vooral gediend hebben om het oordeel der experts over den tijd van oorsprong te bepalen. En wat is dat oordeel? Ach! Het is te vergeefs geweest, dat het geloof uit Utrecht steun heeft verwacht. Eenstemmig verklaren de deskundigen, dat het Manuscript onmogelijk van vroeger dan van de 8ste eeuw kan zijn, en de meesten voegen er aan toe: van het einde der 8ste of van het begin der 9de eeuw.

Voor de dogmengeschiedenis winnen wij dus niets nieuws. Maar de literatuur is met een aardig curiosum verrijkt.

Er werden ons ter beoordeeling toegezonden twee brochures, waarvan de inhoud eigenlijk minder tot onzen kring behoort, maar waarvan wij toch gaarne met een enkel woord gewag maken.

De eerste is van den Leidschen Hoogleeraar in de Rechtsgeleerdheid Mr. R. van Boneval Faure, hier zich alleen noemende: Ouderling bij de Walsch-Hervormde gemeente te Leiden. De titel luidt: *Rechtzinnigen en Modernen in eene en dezelfde kerk.* Openbare brief aan Prof. J. J. Doedes. Leiden, W. T. Werst, 1874. Het stuk van Prof. Doedes, waartegen deze brochure is gericht, is door den onderwijzer Looman zoo algemeen verbreid, dat het waarschijnlijk aan geen onzer lezers onbekend is gebleven. Mogen ook allen met het schrijven van Prof. v. B. Faure kennis maken! Want, waarlijk, diens Brief is niet alleen een bondig betoog, aan welks conclusie Prof. Doedes moeilijk anders dan door een eerlijk: Poenitet zal kunnen ontkomen; maar is tevens en bovenal een kloeke, zedelijke daad van iemand die spreekt alleen omdat zijn geweten hem verbiedt te zwijgen. Hij heeft geen partijbelang te verdedigen, hij wordt door geen maatschappelijke beweegredenen genoopt zich in den kerkelijken strijd te mengen, hij is alleen gedreven en beheerscht door het gevoel, dat hij als belangstellend lid der gemeente ernstig protest moest aanteekenen tegen een geschrift »zoo arm aan christelijke liefde, zoo vol van theologischen haat." Dat heeft hij gedaan op eene waardige wijze, zonder vergoelijking maar ook zonder bitterheid. Daarbij zijn er in zijne beschouwing opmerkingen, die, afgescheiden van de zaak van Prof. Doedes, in dezen tijd bijzondere aandacht verdienen. Zoo, waar hij zegt: »Of meent gij, dat die besturen, niet even goed bij de toepassing als de makers der reglementen bij hunne vaststelling de organen zijn van het geloofsleven der gemeente en van de ontwikkeling en verandering der heerschende geloofsbegrippen?" Een vruchtbaar denkbeeld, waarvan de waarheid alleen betwist kan worden door zulken, in wie een onchristelijke juristerij het geloof aan het leven des geestes in de gemeente heeft onderdrukt. Voor

deze overtuiging zal Prof. van B. Faure sympathie vinden bij een groot en zeker bij het beste deel der orthodoxie. Wij herinneren ons een Jurist die onvermoeid streed voor het recht van dat ethische beginsel in kerkinrichting en kerkhervorming, en wien komt, als daarvan sprake is, niet onwillekeurig voor den geest de naam van den diep betreurden leader der ethisch-irenische richting in ons vaderland? Zou het ook mogelijk zijn, dat in de groote gisting die in ons kerkelijk leven is gekomen, geheel nieuwe verhoudingen werden voorbereid, dat het tegennatuurlijke verbond tusschen juridisch confessionalisme en ethisiche orthodoxie werd opgelost en daardoor de spanning tusschen modernen en orthodoxen langzamerhand overging in een eerlijk zoeken om nader tot elkander te komen? Laat ons wachten en hopen! Maar verblijden wij ons intusschen, telkens wanneer wij in den strijd een getuigenis des gewetens, zooals dat van Prof. v. B. Faure, vernomen, verblijden wij ons vooral, wanneer het, zooals hier, blijkt, dat in dien strijd het geweten van de leden der gemeente ontwaakt.

Geen scheuring in de Nederlandsche Hervormde Kerk! Zoo luidt de sprekende titel van een geschrift van den Emeritus Hoogleeraar P. Hofstede de Groot. (Groningen, P. Noordhoff, 1874). *Een waarschuwend woord uit de Kerkgeschiedenis* is het, waarmede hij dat: geen scheuring! tracht aan te bevelen. In een reeks van voorbeelden uit vroeger en later tijd wordt aangetoond, dat de scheuring aan de kerk nooit heil heeft aangebragt. Daarop worden in het Tweede Hoofdstuk de volgende punten besproken:

elke scheuring der Kerk *moet* worden verhoed?

kan eene scheuring der Kerk niet worden verhoed?

kan er eene scheiding tot stand komen?

waarom kan elke scheuring verhoed worden?

waardoor kan elke scheuring worden verhoed?

welke *voordeelen* mogen wij uit de tegenwoordige gisting verwachten?

Ons Tijdschrift heeft zich tot nu toe onthouden van het bespreken der literatuur, die door de kerkelijke verwikkelingen wordt uitgelokt. Die regel verontschuldige ons, als wij nu ook niet dieper indringen in de brochure van Prof. H. de Groot. Haar inhoud zou ons tot veel vragen en bedenkingen aanleiding geven, maar liever dan die, spreken wij onze sympathie uit voor de goede bedoeling, waarmede de grijze Hoogleeraar dit geschrift heeft opgesteld en uitgegeven.

R.

OVER DE WETTEN DER ONTWIKKELING VAN DEN GODSDIENST.

De ontwikkelings-geschiedenis van den godsdienst beslaat in de godsdienstwetenschap een voorname plaats. De beschrijving der verschillende godsdiensten, hun onderlinge vergelijking, karakterizeering en rangschikking moet voorafgaan. Zonder haar slechts wilde en bodemlooze bespiegeling, geen grond waarop men voortbouwt. Dit is het eerste en voorshands noodwendigste deel onzer taak. Er is hier nog zooveel te doen, dit veld van onderzoek is zoo wijd, de bronnen die hier geraadpleegd moeten worden zijn zoo rijk en veelsoortig, dat men nog nauwlijks tijd heeft zich met iets anders bezig te houden en den kring zijner onderzoekingen verder uit te breiden. Met andere woorden, dit deel onzer wetenschap, dat ik de godsdienstkunde of HIEROGRAPHIE zou wenschen te noemen, vordert de inspanning onzer spaarzame werkkrachten nog bijna geheel.

Maar het is ons niettemin nu reeds vergund, den blik verder te richten. Bij de vergelijkende, karakterizeerende en classificeerende beschrijving der godsdiensten behoeven wij niet steeds te blijven stilstaan. De Hierographie baant den weg tot de HIEROLOGIE, de godsdienstleer, niet in den ouden zin dien men gewoon is aan dat woord te hechten, maar in de ruimere beteekenis van een wijsgeerige beschouwing van den godsdienst. En het eerste deel der Hierologie is weder de leer der ontwikkeling van den godsdienst en het opsporen der wetten waaraan zij gehoorzaamt.

Reeds de bijzondere studie der historische godsdiensten, zoowel van de oudheid als van den nieuweren tijd, doet ons in dien engeren kring een zekere ontwikkeling waarnemen, wier aanvang ons dikwijls ontsnapt, omdat hij in een vóor-historischen

tijd valt, doch wier opeenvolgende perioden niet te miskennen zijn, en die eerst ophoudt waar een bepaalde godsdienstvorm den vollen wasdom waartoe hij in staat was bereikt heeft, of waar hij door een hoogeren wordt vervangen. Vergelijkt men deze verschillende godsdiensten met elkander, dan blijkt het dat hetzelfde verschijnsel zich ook op ruimer gebied, in de godsdienst-familiën, ja op het groot tooneel der gansche godsdienst-geschiedenis vertoont; dat in den regel de jongere godsdiensten eener groep, de later ontwikkelde, de hoogst ontwikkelde zijn. Men heeft dit, zeer oneigenlijk, de wet der ontwikkeling genoemd. Het is inderdaad niet meer nog dan een verschijnsel, hoogst merkwaardig en zeer algemeen, doch waarvan de wetten nog opgespoord moeten worden. Daartoe wil ik in dit opstel een poging aanwenden. Het is een poging, niets meer; een eerste poging, en daarom een zeer onvolledige. Ik stel mij niet voor, dat ik àl de wetten der godsdienstige ontwikkeling heb opgespoord. Slechts wil ik trachten eenige, waarschijnlijk de voornaamste, uiteen te zetten en toe te lichten. Aan ophelderende voorbeelden zal ik het daarbij niet laten ontbreken, maar allen geleerden omhaal zal ik zorgvuldig vermijden. Op de praktische gevolgtrekkingen, die uit de door ons opgemerkte wetten voortvloeien, zal ik niet verzuimen telkens te wijzen.

I.

GANG DER ONTWIKKELING.

Het bewijs, dat de godsdienst zich gelijk al het menschelijke ontwikkelt, kan hier thans niet worden geleverd. Wij zouden daardoor te ver worden afgeleid van het doel dat wij ons nu voorstellen. Maar middellijk wordt het reeds geleverd door de beschrijving der godsdienstige ontwikkeling, die aan het onderzoek harer wetten moet voorafgaan, al kan die beschrijving hier ook niet meer dan een zeer vluchtige schets zijn. Wat ik bedoel is niet een beknopt overzicht der ontwikkelings-geschiedenis van den godsdienst, maar een proeve van beantwoording der vraag: Waarin bestaat die ontwikkeling? Welken gang neemt zij gewoonlijk? Op welke wijze ontwikkelt zich de godsdienst, zoowel bij de bijzondere volken en volken-familiën als in de gansche geschiedenis der menschheid?

De ontwikkeling van den godsdienst bestaat allereerst in *uitbreiding*, verruiming van den kring, assimilatie en samensmelting. Gelijk de godsdienst van een religieus persoon, op hooger standpunt, door zijn onderwijs en den invloed van zijn karakter het eigendom wordt eener godsdienstige gemeenschap, zoo wordt ook, op den laagsten trap, de godsdienst van den huisvader die van zijn gezin. De overlevering, die den *patriarchalen* godsdienst als de kiem van de stam- en volksgodsdiensten voorstelt, is in den grond volkomen juist. Wel zouden wij nu nergens een geheel zuiver voorbeeld van zulk een familiegodsdienst meer kunnen aanwijzen, maar de sporen daarvan, in de hooger ontwikkelde religiën achtergebleven, zijn duidelijk. De vedische godsdienst is onmiskenbaar samengesteld uit een aantal van die patriarchale godsvereeringen, die door bijzondere oorzaken de andere verdrongen. Persoonlijke beschermgeesten en huisgoden zijn de oorspronkelijkste, de primitiefste godheden, en nog lang nadat de patriarchale godsdienst reeds door een hoogeren is vervangen, blijven zij het voorwerp der vurigste vereering, in rang lager dan de goden van 't volk of den god der kerkelijke gemeenschap, maar voor den bijzonderen vrome, al durft hij 't niet openlijk erkennen, metterdaad van grooter gewicht. Zelfs de Roomsch-katholieke en Grieksch-orthodoxe kerken leveren daarvoor nog treffende bewijzen.

Maar de familiegodsdienst wordt *stamgodsdienst*. Niet dat elke familiegodsdienst zich tot dien van een stam ontwikkelt, maar, wanneer grooter maatschappelijke vereenigingen dan geslachten zich vormen, ontstaat uit de samensmelting van de voornaamste godsvereeringen der verschillende familiën een godsdienst die aan de gemeenschappelijke behoeften van den geheelen stam beantwoordt. In den regel zal het wel het stamhoofd zijn dat zijn huisgod, zijn fetis, aan zijn onderdanen oplegt, of er zal een compromis tusschen de verschillende invloedrijkste familiën plaats hebben; maar zelfs daar zal men de *vox populi* moeten hooren, zelfs daar zal de menigte des volks den godsdienst van den eenen of van de weinigen, die haar wordt opgedrongen, ongemerkt, onbewust tevens, wijzigen en vervormen naar de onder haar heerschende denkbeelden. Ook moet men zich de wording van dezen hoogeren godsdienstvorm uit den laagsten niet te werktuiglijk voorstellen. Dezelfde oorzaken waardoor de stam werd gevormd, hetzelfde half-bewuste gevoel van verwantschap

waardoor een ruimer sociale kring werd gevormd, zijn ook de oorzaken waardoor de godsdienstige aansluiting wordt bepaald. Het gelijke in datgene wat tot nog toe met verschillende namen genoemd wordt, wordt opgemerkt, erkend en tot het gemeenschappelijke verheven. Op welke wijze, krachtens welke hoofdwet der ontwikkeling, dit geschiedt zal ons later blijken. Thans zij het genoeg op te merken, dat de meeste zoogenaamde natuurgodsdiensten die wij kennen op dit standpunt van ontwikkeling zijn gebleven. Zij staan als stam-godsdiensten naast elkander, ook daar, waar ze weinig verschillen in aard en vorm. De verwantschap tusschen de godsvereeringen der stammen, waarin een volk of volken-familie gesplitst is, bestaat en wij kunnen haar aanwijzen, maar zij-zelven bespeuren er nog niets van. Eene voorwaarde tot samensmelting in een grooter gemeenschap is dus aanwezig, maar de gebrekkige algemeene ontwikkeling der natuurvolken, een gevolg weder van hun achterlijke maatschappelijke toestanden en van hun izolement, belet hen de bestaande verwantschap op te merken en in hun naaste maagschap iets anders dan vijanden, in de goden hunner naburen, die werkelijk slechts een vertaling van de hunne zijn, iets anders dan vijandige geesten te zien.

Uit de stamgodsdiensten ontwikkelen zich de *volksgodsdiensten*. Dat bewijzen de sporen van de eerste, die nog duidelijk zichtbaar zijn in de laatste. Dat blijkt bijvoorbeeld uit formulen zooals het *Dii majorum et minorum gentium* der Romeinen of het *hadâ vithibis bagaibis* (met de stamgoden), in de perzische spijkeropschriften meermalen achter den naam van den grooten volksgod Auramazda gevoegd. Bij de oudste volksgodsdiensten, zooals de egyptische, kunnen wij de provinciale of lokale godsvereeringen, wat men bezonken of gezeten stamgodsdiensten zou kunnen noemen, en waaruit de godsdienst van 't geheele volk is samengesteld, nog zeer gemakkelijk onderscheiden, en de voegen van 't samenstel zonder veel moeite aanwijzen. Hetzelfde geldt van nog hooger staande volksgodsdiensten, de grieksche en de romeinsche bijvoorbeeld. De oude, huiselijke en plaatselijke goden blijven, elk in hun eigen kring, maar de gemeenschappelijke worden boven hen gesteld en zijn uitsluitend de voorwerpen der openbare vereering. Op dit standpunt van ontwikkeling geldt het bekende woord van Ruth: „Uw volk is mijn volk, uw god is mijn god," waarvan de twee leden als geheel synoniem en

parallel beschouwd werden. Een volk heeft dan als volk zijn eigen goden, geen andere. Die tot zulk een natie behoort aanbidt van-zelf, zonder voorafgaand onderzoek of nadenken, de goden van zijn volk en land. Hij zou er niet aan denken anders te doen. Vreemde goden worden opgenomen in het eigen pantheon, en dit is reeds een teeken van vooruitgang, ofschoon het door de nationalen en rechtzinnigen als een achteruitgang, een verbastering wordt beschouwd, maar zij worden eerst genaturalizeerd, en wanneer vreemde veroveraars hun godsdienst aan de overwonnelingen opleggen als het toppunt van vernedering, gelukt dit slechts zoolang als zij machtig genoeg zijn om dien met geweld te handhaven.

De meeste beschaafde godsdiensten der oudheid behooren tot deze soort: de oud-chinesche en oud-japansche, de zoogenaamde akkadische (d. i. de waarschijnlijk turanische godsdienst die, vóor de nederzetting der Semieten in Mesopotamië, aldaar en ook verder in West-Azië heerschte, de egyptische, de babylonisch-assyrische, de sabesche van Yemen, de syrische of aramesche, de fenicisch-karthaagsche, de mozaïsche vóor de ballingschap, zelfs — want ook deze zijn geen gewone stamgodsdiensten meer — die van Moab, Ammon, Edom en van de vóor-islamitische Arabieren, misschien reeds de oud-arische die Perzen en Hindus oudtijds gemeen hadden, doch zeker de vedische, de helleensche, de romeinsche, de germaansch-skandinavische en waarschijnlijk de keltische. Zij onderscheiden zich daardoor, dat aan 't hoofd van het min of meer gerangschikte pantheon éen voornaamste god of een groep, een twee- of drietal voorname goden staat, en dat zij éen, of bij groote verstrooiing van de verschillende deelen des volks meer dan éen, centraal-heiligdom bezitten. Het spreekt van-zelf, dat ook in de godsdiensten, als volksreligiën in deze kategorie bij elkander geplaatst, nog allerlei schakeeringen zijn op te merken, dat de een nader bij het verlaten standpunt, de ander nader bij een hooger staat. Doch voor ons doel is het genoeg de soort te hebben bepaald; in de bijzonderheden kunnen wij ons thans niet verdiepen.

Uit de volksgodsdiensten ontstaan grootere *godsdienstige gemeenschappen*, of wil men: secten, die, schoon nog niet geheel van de nationaliteit losgemaakt, daarvan eenigszins onafhankelijker zijn geworden. Zij vormen den overgang tusschen de nationale en de zoogenaamde wereldgodsdiensten. Van de eerste onderscheiden zij

zich daardoor, dat zij anderen dan volksgenooten, althans als proselyten, in zich opnemen, en van den anderen kant niet het geheele volk omvatten, maar degenen die zich niet aan den ritus en den geloofsregel door hun priesters vastgesteld onderwerpen, zelfs al behooren zij tot het eigen volk, uitsluiten. Van de laatste verschillen zij daarin, dat zij het denkbeeld van nationaliteit nog niet geheel hebben opgegeven. Door een proselyt te worden sluit men zich, althans eenigermate, ook bij het volk aan, waarvan de godsdienst uitgaat. Maar wat deze godsdiensten vooral kenmerkt is het uitgewerkt en dogmatisch vastgestelde denkbeeld van openbaring, een denkbeeld reeds op het vorige standpunt niet vreemd, doch hier de grondslag van den geheelen godsdienst geworden, en zich uitend in een heilig orgaan, een welgesloten schriftgeleerden- en priesterstand, bewaarder en tolk van een heilig boek. Al deze godsdiensten zijn in het bezit van kanonieke geschriften in een of meer bundels vereenigd, en waaruit men den goddelijken wil kan leeren kennen; iets wat men op een vorig standpunt niet aantreft. Zelfs de hoogontwikkelde Grieken en Romeinen hadden geen heilige schrift, hoewel de eersten sommige hunner oude dichters ook uit godsdienstig oogpunt hoog vereerden. De zangen van den Veda zijn wel reeds in den vedischen tijd ontstaan, maar de Veda als openbaringsboek behoort daartoe nog niet; dat werd hij eerst in de brâhmaansche periode. Een goed deel van de boeken des Ouden Testaments dagteekent wel van vóor of uit de ballingschap, maar de Heilige Schrift begint eerst met Ezra. Zelfs het Doodenboek of „Boek van het in- en uitgaan in het licht" der oude Egyptenaars is nog geen heilige Schrift, in den zin, dien wij hechten aan dat woord, t. w. openbaringsboek. Het is de verzameling der tooverteksten die op het leven na den dood betrekking hadden, en verschilde slechts in rang en doel, niet in aard van de andere magische papyri die de vromen gebruikten. Dat de Edda en het zoogenaamde Boek der Wilden, als later bijeengebrachte verzamelingen, hier geheel niet in aanmerking kunnen komen, spreekt van-zelf en behoeft geen betoog.

Tot deze soort van godsdiensten, die de grenzen van het nationale eenigszins overschreden hebben, behooren het Brâhmanisme met zijn Veda, dat de dekhanische volken en de volken van den Archipel in de gemeenschap opnam, en wederkeerig niet slechts inlanders van een geheel ander ras, maar ook zuivere Aryers, vooral in 't Westen van Indië uitsloot, als zij den brâhmaanschen

ritus niet geheel volgden; het Mazdeïsme met zijn Zendavesta, dat niet alle verwante Erâniërs omvatte en al vroeg Turaniërs (de oude overlevering spreekt reeds van den Turaniër Afrâsiab die zich bekeerde) toeliet; het Confucianisme en het Taoïsme met hun verschillende Kings, waartoe niet alle Chinezen als zoodanig behooren en waarvan het eerste althans zich tot de Japannezen, het laatste naar 't schijnt meê tot de Tubetanen uitstrekte; eindelijk het Jodendom met het Oude Testament, het Jodendom, dat geen eigenlijke volksgodsdienst meer was, maar een secte was geworden, die geboren Israëlieten uitsloot als zij een anderen godsdienst aankleefden, doch uit de heidenwereld proselyten der poort en der gerechtigheid wierf. De edele godsdienst der Hellenen heeft dit standpunt van ontwikkeling niet kunnen bereiken. Hij stond op het punt om de grens te overschrijden. Dat bewijst, niet zoozeer nog de poging van Antiochos Epiphanes om de Syriërs en Joden te vergriekschen, want wellicht hebben wij deze dweperij aan den invloed van semietische voorbeelden toe te schrijven, als wel de gewoonte der Grieken om aan vreemde goden de namen der hunne te geven, waaruit blijkt dat zij een oog hadden voor de verwantschap der natuurgoden bij verschillende volken, en vooral verschijnselen als het Pythagorisme en Nieuw-platonisme, waaruit godsdienstige gemeenschappen in den griekschen geest hadden kunnen voortkomen, doch die door tegenwerkende oorzaken onvoldragen vruchten bleven. Eer het zoover kwam, werd het Hellenisme door het Christendom verrast.

En hier staan wij met onze theorie op volkomen vasten bodem. Wat bij de voorafgaande fazen van ontwikkeling met steeds grooter waarschijnlijkheid kan worden aangetoond, namelijk dat de hoogere godsdienstvorm, de minder bekrompene, minder beperkte, zich uit den lageren, in enger kring zich bewegenden, heeft ontwikkeld, en dat niet omgekeerd de laatste uit den eersten is verbasterd, dat weten wij hier met volkomen zekerheid. Al deze godsdienstige gemeenschappen zijn eerst volksgodsdiensten geweest; van alle kennen wij den ouderen, nationalen vorm uit zekere oorkonden; en wederkeerig, de hooger ontwikkelde volksgodsdiensten, ofschoon zij door bijzondere oorzaken geen vrijere godsdienstige gemeenschappen worden, zien wij er naar streven. Dezelfde opmerking geldt voor de volgende faze van ontwikkeling, voor de wereldgodsdiensten in verband met de godsdienstige gemeenschappen.

Want uit deze laatste komen de zoogenaamde *wereldgodsdiensten* of universalistische godsdienstige gemeenschappen voort: het Buddhisme uit het Brâhmanisme, het Christendom uit het Jodendom. Meent men, dat het Mohammedanisme hier een uitzondering maakt, dan laat men zich misleiden door den schijn. Inderdaad schijnt hier een volksgodsdienst, de arabische vóor den Islâm, rechtstreeks en zonder dat een godsdienstige gemeenschap den overgang vormde, een universalistische godsdienst geworden te zijn. Maar vooreerst hebben twee reeds bestaande godsdienstige gemeenschappen, het Jodendom en het Christendom op de vorming van den Islâm een overwegenden invloed uitgeoefend; uit den arabischen volksgodsdienst zou hij nooit onmiddellijk zijn voortgesproten; ten andere is het Mohammedanisme zelf aanvankelijk niet meer dan een godsdienstige gemeenschap geweest die geen veroveringen buiten Arabië beoogde; door den drang der omstandigheden eerst is het universalistisch geworden; het Buddhisme en het Christendom waren dat naar aanleg en aard. In deze wereldgodsdiensten — een naam die hun toekomt, al kunnen zij althans niet alle de geheele wereld omvatten, maar omdat zij zich in de menschenwereld geen grenzen voor hun werkzaamheid stellen — in deze wereldgodsdiensten wordt naar afkomst en volksaard niet meer gevraagd; tot aanbidding van bepaalde volksgoden, waarmee tevens de huldiging der staatkundige oppermacht eens volks gepaard ging, of tot inachtneming van godsdienstige gebruiken aan een bepaalden volksaard eigen, wordt niemand meer gedwongen: die toetreden zijn niet slechts proselyten, maar zij hebben gelijken rang en gelijke rechten met de oorspronkelijke belijders. Het denkbeeld eener openbaring en eener heilige Schrift hebben zij uit de godsdienstige gemeenschappen, waaruit zij voortsproten, overgeërfd; zeer natuurlijk trouwens, want tegenover het beroep op de oude openbaringsschriften moesten zij een nieuwe openbaring kunnen stellen, waaruit zij hun recht ontleenden; tegenover de oude heilige Schrift een nieuwe, die haar voltooide of verving. Maar inderdaad rusten zij op enkele maximen of beginselen, waarin zich de geheele wet heeft samengevat, en ligt hun eenheid in den geest waardoor ze zich kenmerken. Dit is de hoogste vorm van godsdienstige ontwikkeling, dien wij als historisch verschijnsel kennen. Is het haar laatste woord? De beantwoording dezer vraag ligt eigenlijk buiten ons bestek. Maar ik kan niet nalaten op te merken, dat in het Chris-

tendom de kiem ligt van iets hoogers dan wat het tot nog toe historisch geworden is, en dat dit zekerlijk zijn laatste woord nog niet heeft gesproken.

Misschien verwondert men zich in deze reeks de *Staatsgodsdiensten* niet als een bijzonderen trap van godsdienstige ontwikkeling vermeld te zien. Het is eenvoudig omdat zij zulk een trap niet uitmaken. Zij behooren tot elke, althans der drie laatste fazen van ontwikkeling. Ja zelfs kunnen stam-, misschien ook wel familie-godsdiensten, staatsgodsdiensten worden. Men denke aan de beschaafde rijken van Amerika, de Natchez, Mexico, Peru. Al de volksgodsdiensten die wij rechtstreeks kennen — ik bedoel de historische in tegenoverstelling met de vóor-historische — zijn staatsgodsdiensten geweest, met uitzondering van de vedische, oud-arabische, keltische, germaansch-skandinavische en helleensche; wederom zeer natuurlijk, omdat bij de volken waartoe deze laatste behoorden de thans verwezenlijkte droom onzer duitsche broeders, de Einheits-Staat, nog niet vervuld was. Toch hadden de verschillende staten, die zich in den boezem dier natiën vormden, hun eigen godsdienst, zooals het in de Oudheid wel niet anders kon, en die staatsgodsdienst was dan een eigenaardige plaatselijke vorm van den volksgodsdienst, gelijk bijvoorbeeld in Yemen, te Athene, te Sparta en elders. Van de godsdienstige gemeenschappen zijn het Brâhmanisme in zekeren zin, het Mazdeïsme ten minste tweemaal, eens onder de oud-perzische koningen, de Hakhâmaniden, eens onder de Sâsâniden, het Jodendom en het Confucianisme staatsgodsdiensten geweest. Ook de verschillende vormen en secten der wereldgodsdiensten, van het Buddhisme, het Christendom en den Islâm, zijn dat in de meeste staten waar zij heerschten geworden. Genoeg om te bewijzen, dat de vraag, of een godsdienst zich verbonden heeft met den staat, niet samenvalt met de vraag naar den trap van ontwikkeling dien hij bereikt heeft. Althans niet rechtstreeks. Maar wel kan men zeggen, dat het begrip van staatsgodsdienst in zijn zuiverheid van nature alleen bij de nationale, de stam- of volksgodsdiensten behoort, op hooger standpunt van ontwikkeling echter, bij de niet uitsluitend nationale godsdienstige gemeenschappen en bij de wereldgodsdiensten, een anomalie, een tegenstrijdigheid, een overleven van het oude uit een vroeger tijdperk is. Waar „de godsdienst nog gansch het volk" is, waar men tot een bepaalden godsdienst behoort omdat men behoort tot een bepaald

volk, daar kan het niet anders of die nationale godsdienst moet een integreerend deel der staatsinrichting uitmaken, zoodra deze in het leven treedt. Vandaar dan ook, dat de stam- en volks-godsdiensten de staten, waarmee ze zich vereenzelvigd hadden, nooit hebben overleefd, terwijl hoogere godsdiensten daarmee niet te gronde gingen, en het Pârzisme bijvoorbeeld ook na den val van 't rijk der Sâsâniden, het Jodendom na den val van Jeruzalem steeds bleven bestaan. Ouder en kwader gewoonte hebben ook de godsdienstige gemeenschappen en wereldgodsdiensten den steun van den staat gezocht, hem trachten te beheerschen of zich door hem laten beheerschen, een huwelijk met hem aangegaan, helaas! niet op innige liefde gegrond, maar zeer ongelijk en ongelukkig, en waarin de voorname vraag schijnt te wezen, wie de baas zal zijn, man of vrouw, staat of kerk. Geen wonder dat er naar echtscheiding verlangd wordt, en dat zij ook reeds hier-en-daar is voltrokken. Metéenwoord, hoewel tot nog toe in elke faze van godsdienstige ontwikkeling staatsgodsdiensten worden gevonden, op het standpunt der godsdienstige gemeenschappen en der wereldgodsdiensten, die beide de grenzen der nationaliteiten in minder of meerder mate overschreden, hebben zij inderdaad geen recht van bestaan meer, en zijn zij een belemmering beide voor staat en godsdienst geworden, zoodat in dien zin afschaffing van den staatsgodsdienst wel degelijk een kenmerk van ontwikkeling, en wel van de hoogste die tot nu toe bereikt werd, mag heeten.

Ziet men zoo den godsdienst zich ontwikkelen door zijn kring te verruimen, zijn gebied uit te breiden, achtereenvolgens de banden los te maken die hem kluisterden aan een familie, een stam, een volk, ten laatste zelfs aan den staat, met die meer uitwendige ontwikkeling gaat een inwendige gepaard, of liever de eerste is niet anders dan het gevolg van de laatste. De vormen van het godsdienstig denken worden steeds redelijker, zijn inhoud steeds verhevener, de godsdienstige gezindheid en de handelingen die daaruit voortspruiten steeds zuiverder. Hier kan ik slechts aanstippen, want zelfs een vluchtig overzicht der ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst zou de grenzen van dit opstel verre overschrijden.

Met de vier stadiën van godsdienstige ontwikkeling die wij leerden kennen (de familiegodsdiensten niet medegerekend), loopen eigenaardige *vormen van het godsdienstig denken* geheel parallel. In de stamgodsdiensten der natuurvolken heerscht een wilde,

ongeordende, aan allerlei eigenzinnige wisselingen onderhevige godsdienstleer, voor 't grootste deel uit natuurmythen samengesteld; in de volksgodsdiensten de mythologie in engeren zin, geregeld, gerangschikt, op traditie steunend, meer ethisch dan naturalistisch, gelijk dan ook de goden hier geen bepaalde natuurmachten, maar van de natuur min of meer losgemaakte, boven haar verhevene, geanthropomorfeerde wezens zijn. Met de vrijere godsdienstige gemeenschappen ontstaat een verplichte leer, aanvankelijk in den vorm eener wet, doch steeds meer dogmatisch gekleurd en op een Openbaringsboek rustend. In de wereldgodsdiensten behoudt het dogmatisme en het denkbeeld van een geopenbaarde Schrift nog lang een groote heerschappij, maar de dogmatiek streeft naar vereenvoudiging, wordt meer en meer tot maximen en beginselen herleid en gaat ten laatste, langzaam doch noodwendig, in wijsgeerig onderzoek over.

Deze ontwikkeling van den denkvorm houdt gelijken tred met die van *den inhoud van 't godsdienstig denken*, door welke laatste zij bepaald en gevorderd wordt. Met één woord is dit reeds aangeduid. Nadat eerst alle schijnbaar levende voorwerpen, waarin men meende een zelfbewusten geest te ontdekken en waarvan men zich in iets afhankelijk voelde of de macht had ondervonden, als goddelijke wezens werden vereerd, worden deze op den achtergrond geschoven door de verschijnselen des hemels. Van lieverlede richt de blik zich in den regel naar boven, al wordt de moederaarde met haar talrijk kroost niet vergeten. De nachtelijke hemel met de maan en de sterren, de daghemel met de zon, de hemel van dag en nacht als eenheid, de hemellichten als vuurgoden, dan de verborgen hemelgod, nu opgevat als wind of adem, dan als de verborgen vuurgod, meest als de groote dondergod, in wien alle verschijnselen des hemels, vuur, wind en regen, zich vereenigen: worden in deze of in andere orde, achtereenvolgens of tegelijk aan het hoofd der godenwereld geplaatst. Thor, de dondergod, verdringt den stormgod Odhinn, ofschoon beide hemelgoden zijn. In den Veda zien wij Agni, den vuurgod, steeds verhoogen en groeien ten koste van den hemel- en dondergod Indra, de meer abstracte den meer concreten overschaduwen. In den strijd tusschen Prometheus, werkelijk ook een god van het verborgene vuur, doch reeds tot den rang van een heros afgedaald, en Zeus den donder- en hemelgod, den oudsten god der arische volken, behoudt wel de laatste het veld, maar niet dan

nadat hij een bovennatuurlijke god is geworden, hooger staande dan zelfs de verborgene vuurgod. In den egyptischen godsdienst kan men thans deze ontwikkeling zeer duidelijk gadeslaan. Nooit werd daar iets van 't bestaande afgeschaft; stabiliteit is het karakter van al het egyptische; het nieuwe werd er eenvoudig nevens geplaatst. Maar dat nieuwe is ook steeds het hoogere, het meer afgetrokkene en spiritualistische. Ra en Osiris zijn beide zonnegoden, maar de eerste is nog zoo nauw met dat hemellichaam verbonden, dat zijn naam er de gewone uitdrukking voor blijft, de laatste is geheel vermenschelijkt en veel geestelijker opgevat; zijn mythe wortelt nog in de natuur, maar wordt weldra geheel overgebracht op het ethisch gebied. De vuurgod Ptah, die beider attributen in zich vereenigt, en wiens vereering als hoofdgod jonger is, staat aanvankelijk hooger dan beiden. In den ouden god Chnum vat men van lieverlede al de voorstellingen samen die de oudheid zich maakte van de ziel. Maar de hoogste godsdienstige conceptie van Egypte is Amun-ra van Thebe, reeds onder 't Middelrijk, maar vooral onder het Nieuwe Rijk de hoofdstad des lands, in wien zich, ofschoon hij oorspronkelijk god der vruchtbaarheid en krijgsgod en plaatselijke god der Thebaïs was, langzamerhand de kenmerkende eigenschappen der voornaamste goden vereenigen, en die zoo de verborgene zich openbarend in het licht, zonnegod en Nylgod, heer der zichtbare en der onzichtbare wereld, de geheimzinnige ziel van 't heelal wordt. Intusschen worden de goden dan ook niet meer met de verschijnselen der natuur en de natuurmachten zelve geïdentifiëerd; zij worden goden die daarover bevel voeren, eindelijk geheel van de natuur losgemaakt en levende vertegenwoordigers van ethische begrippen, zoodat het dikwijls moeite kost hun oude fyzieke beteekenis te bepalen. Ook de éene, verborgene, onzichtbare god wordt eerst vrij naturalistisch opgevat, daarna anthropomorfisch en anthropopatisch, eerst laat op zuiver geestelijke wijs, waarvan de israëlietische Jahveh een treffend voorbeeld is. Eindelijk, zoo het nog een nader en omslachtig onderzoek zou vereischen, om te kunnen aantoonen hoe een gelijke ontwikkeling plaats heeft in de eigenschappen aan de godheden toegeschreven, zooveel is nu reeds klaar, zelfs voor den oppervlakkigen blik, dat in den aanvang het denkbeeld van macht, goed of boos, met dat van het goddelijke samenvalt; dat eerst daarna met het begrip van macht dat van rechtvaardigheid wordt ver-

bonden, om eerst later weer door dat van goedertierenheid en genade te worden getemperd; dat men van de alwetendheid der godheid, een denkbeeld door 't alziend oog der zon en de duizende oogen van den nachtelijken hemel gewekt, opklimt tot haar wijsheid, van de priesterlijke reinheid, in het louterend vuur gesymbolizeerd, tot zedelijke heiligheid, en dat eerst de hoogst ontwikkelde godsdienst het „God is liefde" sprak.

Naarmate het godsbegrip zich ontwikkelt, zal van-zelf *de godsdienstige gezindheid* gezuiverd worden en zullen de godsdienstige handelingen, symbolen, riten, enz. daarmee in overeenstemming worden gebracht. De vrees zal plaats maken voor eerbied, dankbaarheid, vertrouwen en liefde. Naar gelang de goden lager of hooger staan, zal ook de verhouding van hun aanbidders tegenover hen gewijzigd worden. De godsdienstige plechtigheden en gebruiken blijven lang voor 't uiterlijk dezelfde, want niets is taaier dan deze vormen, maar er wordt een andere beteekenis aan gehecht, een ander doel meê beoogd. De natuurmensch poogt zijn goden, machtiger maar niet beter dan hij, door toovermiddelen te bezweren, onschadelijk te maken, te dwingen en alzoo aan zijn wil te onderwerpen. Op hooger standpunt zal hij hen pogen te voeden, omdat zij anders niet bij machte zijn hem te helpen, of om te koopen, om hun gunst te winnen. Deze primitieve denkbeelden worden vervangen door die, dat men om den toorn der godheid af te wenden en haar tot genade te stemmen, of althans om haar te verbidden, haar door gaven en opofferingen moet verzoenen, en dat men de gevers van alle goede gaven (*θεοὶ δωτῆρες ἐάων*, letterlijk in 't Zendavesta ook van Ahuramazda: *dâta vanhvãm*) op zulke wijs zijn dankbaarheid moet toonen, niet zonder de hoop dat de zegen dan ook verder niet uitblijven zal. De offers worden zoenoffers, zondoffers en dankoffers. Eindelijk, en dit is het hoogste, dient men de godheid, „als niets behoevende", als een die slechts naar de gezindheid vraagt en geen offers meer verlangt dan de toewijding van hart en leven. De god, die door den mensch gedwongen en naar zijn wil gezet wordt, en de god, tot wien men met het hart spreekt: „Uw wil geschiede," zijn de twee polen van het godsdienstig leven, tusschen welke een lange ontwikkeling ligt.

Dit is, in groote trekken, de gang der godsdienstige ontwikkeling in de bijzondere godsdiensten en in de menschheid. Daarmee bedoel ik geenszins, dat alle godsdiensten bestemd zijn, dit

hoogste standpunt te bereiken. De geschiedenis zou mij logenstraffen. Vele godsdiensten staan nu nog op den allerlaagsten trap; enkele zijn ten onder gegaan voordat zij veel verder kwamen; andere gaan vooruit en treden een hooger stadium in, maar blijven daar stilstaan; weinige slechts klimmen op tot het hoogste. Maar voor zoover zij zich ontwikkelen, is dat de weg, dien alle gaan, dat de orde waarin zij steeds voortschrijden. Zoover onze historische kennis reikt, volgen deze fazen van ontwikkeling onveranderd op elkaar.

II.

VOORWAARDEN DER ONTWIKKELING.

„Voor zoover zij zich ontwikkelen," schreef ik. Er zijn dus godsdiensten waarbij dit niet het geval is. Er zijn er die op den laagsten of althans op een lageren trap blijven stilstaan. De oorzaak van dit verschijnsel moet gezocht worden. Dit onderzoek zal ons leiden tot de kennis van de twee eerste wetten, van de twee onvermijdelijke voorwaarden die vervuld moeten worden, zal godsdienstige ontwikkeling mogelijk zijn.

Waarom zij bij vele volken of in verschillende tijdperken blijft stilstaan? Omdat zij van de algemeene ontwikkeling afhangt. Dit is geen gemeenplaats, geen *truism*. Want men zou dan niet zoolang en zoo dikwijls nog juist het tegendeel hebben aangenomen. Sommigen meenen dat, velen handelen alsof tusschen het een en het ander geen noodwendige samenhang bestond, en godsdienst en beschaving wederkeerig geheel onafhankelijk van elkander waren. De godsdienst, meent men, is voor beschaafden en onbeschaafden dezelfde. Godsdienstige vooruitgang is een vrucht van de prediking eener nieuwe leer, door woord of geschrift, en deze zal dikwijls in de lagere kringen of onder de minder ontwikkelde volken eer dan elders worden aangenomen. Ook begrepen? Ook in zuiverheid bewaard? Het tegendeel is bewezen door de geringe vruchten der christelijke zending, die alleen daar eenigermate gelukt is, waar men, als op de Sandwichseilanden of op Celebes, niet slechts trachtte te bekeeren maar ook en eerst te beschaven. Zie bijvoorbeeld wat er onder de Abyssiniërs en onder de russische boeren van het Christendom geworden is!

Anderen keeren de verhouding om. De godsdienstige ontwikkeling is de bron der algemeene, beweren zij, de godsdienstige hervorming alleen kan de maatschappelijke in het leven roepen en moet dus voorafgaan. De twee laatstaangehaalde voorbeelden pleiten ook tegen deze leer. Ja, de gansche geschiedenis weerspreekt haar. Wat tot het vóor-historische gebied behoort laten wij rusten, al zijn er goede gronden aan te voeren voor 't vermoeden, dat de overgang van jagers- en visschersleven tot veeteelt en landbouw, de vinding van het vuur en van de bewerking der metalen, niet slechts op de sociale en intellectueele, maar ook op de godsdienstige ontwikkeling een machtigen invloed hebben uitgeoefend. In de geschiedenis zelve zijn bewijzen genoeg, dat de godsdienstige ontwikkeling eerst volgt als de algemeene is voorafgegaan. Het Zendavesta geeft duidelijk te verstaan, dat de overgang van 't zwervend herdersleven tot het gezeten leven der akkerbouwers in Baktrië den weg heeft gebaand voor die godsdienstige hervorming, die den naam van Zarathustra draagt. Eerst toen de Hindus, na langen strijd, zich in Âryavarta gevestigd hadden, verbleekte Indras hemel en kwamen geheel andere, hoogere goden tot heerschappij. De godsdienstige hervorming van Samuel kon eerst plaats hebben, toen de Israëlieten geen ruwe, krijgshaftige nomaden meer waren, maar reeds geruimen tijd de werking der kanaänesche beschaving hadden ondervonden. Aan de heerlijke godsdienstige beweging, die in Israël van de 8e en 9e eeuw vóor C. dagteekent, gaat de eeuw van Salomo vooraf. De Arabieren onder wie Mohammed optrad, waren in meer dan éen opzicht hoog beschaafd, hun godsdienst alleen was nog van de laagste soort, voor zoover de hoogere behoefte, door hun meerdere ontwikkeling gewekt, hen nog niet genoopt had Joden of Christenen te worden. Het tijdperk van Romes grootsten bloei in wezenlijke beschaving en letterkunde wordt niet voorafgegaan door een godsdienstige hervorming, want het overnemen van een aantal grieksche goden mag niet als zoodanig beschouwd worden; maar eerst toen die ontwikkeling een zekere hoogte bereikt had, begon de behoefte aan iets beters dan de voorvaderlijke staatsgodsdienst zich te openbaren, waarvoor men in allerlei vreemde en geheimzinnige oostersche godsvereeringen een bevrediging zocht, die later eerst het Christendom bood. De Hervorming der zestiende eeuw volgt op de Renaissance. Zoo gaat het steeds. Altijd zien wij den vooruitgang

op godsdienstig gebied eerst dan intreden, wanneer de blik, de gezichtskring van een natie of een maatschappij zich verruimd heeft, hetzij daardoor dat zij met andere volken of rassen in aanraking kwamen en zich kruisten, zoodat de eene beschaving bevruchtend werkte op de andere, hetzij daardoor dat een nieuwe wereld in letterlijken of figuurlijken zin zich voor haar opende, hetzij daardoor dat een belangrijke uitvinding een hervorming in het maatschappelijk leven had veroorzaakt. Voorbeelden behoeven hier niet genoemd te worden, want zij komen van-zelf ieder aanstonds voor den geest. Wat op zichzelf blijft staan of zich opsluit in zichzelf, ontwikkelt zich niet. Vrij en levendig onderling verkeer, ook en vooral met het meest uiteenloopende, is de noodwendige voorwaarde van allen vooruitgang. Waar deze voorwaarde onvervuld blijft, kan ook de godsdienst zich niet ontwikkelen.

Doch waar de algemeene ontwikkeling ergens een hooger faze is ingetreden, daar openbaart zich ook weldra de behoefte om de godsdienstige daarmee in overeenstemming te brengen. Men is de oude tradities en gebruiken ontgroeid, men heeft er geen vrede meer mee. Men kan niet anders. De mensch heeft behoefte aan eenheid, aan harmonie in zijn geestelijk leven. In voortdurenden twijfel en innerlijken tweestrijd kan hij niet blijven. Wel is in zulke tijdperken het verschijnsel zeer gewoon, dat men van twijfel aan den bestaanden godsdienst tot volslagen ongeloof vervalt, dat men met het verouderde allen godsdienst verwerpt, waardoor velen vreezen of hopen dat het nu weldra met den godsdienst gedaan zal zijn. Maar met het tijdperk van overgang, met den strijd tegen het oude en om het nieuwe, gaat ook dat verschijnsel voorbij. Zoodra de hoogere behoefte voldaan wordt, is het evenwicht spoedig hersteld.

Soms echter wordt die behoefte niet bevredigd, en dit sleept de treurigste gevolgen na zich. Soms worden om staatkundige redenen de oude, met de helderder begrippen des tijds niet overeenstemmende, godsdienstige voorstellingen, de oude, aan hooger eischen van gemoed en verstand niet beantwoordende, godsdienstige gebruiken hardnekkig gehandhaafd, en wat aan die begrippen, aan die eischen tegemoet kwam met geweld onderdrukt. Dan blijkt evenwel duidelijk, hoezeer de ontwikkeling van den godsdienst voor de algemeene, maatschappelijke ontwikkeling, die de behoefte aan haar wekte en den weg voor haar baande,

van het hoogste belang is. Zonder de eerste is de laatste een onvoltooid gebouw, een gebouw zonder dak, aan de ongunst van wind en weder blootgesteld en weldra een bouwval geworden. Italië heeft de dichters en kunstenaars der Renaissance toegejuicht en verheerlijkt, maar zijn hervormer verbrand, en weldra zonk het van den eersten rang, dien het onder de volken van Europa bekleedde, om door 't gallicaansche en protestantsche Frankrijk, het half-protestantsche Engeland en Nederland, waar een voor dien tijd groote godsdienstige en staatkundige vrijheid heerschte, te worden vervangen. Duitschland, dat zijn eigen hervormingswerk had afgebroken en door vreeselijke oorlogen verscheurd werd, zou eerst later ontwaken. Spanje behoeft slechts genoemd te worden; er is nauwlijks een treffender voorbeeld van 't geen er wordt van een volk, een begaafd, edel, zeer ontwikkeld volk, wanneer het de priesters van een verouderden godsdienst en hun slaven gelukt den reeds halfbevrijden gevangene met de oude ketens te kluisteren. En reeds Quinet heeft opgemerkt, dat de mislukking der fransche omwenteling alleen daaraan is toe te schrijven, dat zij zich eenzijdig op staatkundig en maatschappelijk gebied bewoog, en den ouden godsdienst wel met geweld onderdrukte, maar aan een hervorming van den godsdienst niet dacht. De oorzaak van dit verschijnsel zal straks blijken. Thans hebben wij alleen te doen met de gevolgen die het heeft, en die zich laten samenvatten in deze woorden: een ontwikkeling, een maatschappelijke hervorming, die den godsdienst niet omvat en door een religieuze hervorming niet bekroond wordt, blijft zonder vrucht en gaat weldra te niet.

Deze opmerkingen en beschouwingen geven ons recht de eerste wet der ontwikkeling van den godsdienst aldus te formuleeren:

De behoefte aan ontwikkeling van den godsdienst ontstaat alleen, maar ook steeds, waar zich reeds vooruitgang in algemeene ontwikkeling openbaarde. Wordt zij echter onderdrukt, blijft zij onvoldaan, dan gaat ook de vrucht der algemeene ontwikkeling verloren en wordt deze zelve gestremd. (WET DER EENHEID VAN DEN MENSCHELIJKEN GEEST).

Het zal niet onnut zijn met een enkel woord op de praktische

gevolgtrekkingen te wijzen, die uit de kennis van deze wet voortvloeien. Zij zijn deze: Vooreerst, wil men de menschen, de volken tot hooger godsdienstig leven wekken, dan moeten ze eerst ontwikkeld worden op maatschappelijk gebied, niet door hun uitwendig een zuiver materiëele beschaving op te dringen, niet door hun vaardigheid te leeren in allerlei dikwijls schadelijke en misbruikte kunsten, maar door hen inwendig te beschaven; niet door hen te dresseeren, maar op te voeden, d. w. z. het menschelijke, het redelijke in hen aan te kweeken, waardoor hooger maatschappelijke, staatkundige, zedelijke en godsdienstige behoeften bij hen ontstaan. Indien dit meer bedacht werd, de zending onder de lager staande volken zou minder teleurstelling en meer vrucht hebben opgeleverd, en goed onderwijs zou niet als een vijand maar als een krachtig hulpmiddel van den godsdienst beschouwd worden. Ten andere, wat aan de algemeene ontwikkeling bevorderlijk is moet dat ook aan de godsdienstige zijn, namelijk: vrij en levendig verkeer van personen en natiën. Priesters, profeten, leeraars, secten hebben gemeend en meenen nog, de zuiverheid van den godsdienst alleen te kunnen bewaren door afsluiting, izoleering. Ten onrechte. Zij hebben niets anders bereikt, dan dat de oude vorm en leer onveranderd behouden en vreemde elementen geweerd werden, maar den achteruitgang, het bederf, die het gevolg van allen stilstand zijn, hebben zij niet kunnen weren. Het vreemde, wèl gekend en zelfstandig verwerkt, schaadt niet maar verruimt den blik, en dit leidt tot ontwikkeling; afsluiting doet het groene hout verdorren, het vloeibare versteenen. Toen het ideaal van sommige profeten bereikt was en Israël zijn kluizenaarsleven te midden der natiën begon, verviel de godsdienst tot letter- en vormendienst. De laatste groote ontwikkeling van het Jodendom ging van Alexandrië, het nieuwe leven, de voltooiing der wet van het Galilea der heidenen, niet van Jeruzalem uit. Het afgesloten Israël verwierp den nieuwen wereldgodsdienst, Rome dat, in weerwil van zijn wet, voor alle vreemde religiën openstond, werd er het middelpunt van. Eindelijk, wanneer onze geheele ontwikkeling gevaar loopt, zoo een hooger ontwikkeling van den godsdienst haar niet voltooit en bekroont, dan kan het gewicht van den godsdienstigen strijd onzer dagen niet diep genoeg worden gevoeld. Rome, als altijd door zijn juisten tact geleid, heeft het ten volle begrepen. Om zijn gods-

dienstig stelsel te kunnen handhaven heeft het onze geheele moderne beschaving veroordeeld. Volkomen juist! In die beschaving toch ligt de kiem eener ontwikkeling van den godsdienst, die voor de gansche verouderde godsdienstleer, de Roomsche in de eerste plaats, noodlottig is. Doch daarom juist is het ook van het hoogste belang, dat een nieuwe, aan de behoeften der ontwikkelden beantwoordende godsdienstvorm het verouderde stelsel vervange, opdat onze beschaving geen onvoltooid gebouw blijve, dat weldra een puinhoop wordt. De toekomst van ons volk, van de europesche maatschappij hangt daarvan af. Zij die den vooruitgang willen en niets zoozeer zouden betreuren, als dat de vrucht van zooveel inspanning en strijd vernietigd werd, mochten dit wel bedenken en niet met zulk een hooghartige minachting nederzien op het werk van hen, die den godsdienst in overeenstemming trachten te brengen met de behoeften en het bewustzijn des tijds. Indien zij zich den godsdienst niet tot vriend en bondgenoot maken, zullen zij spoedig ondervinden, dat hij hun gevaarlijkste, eens zeker hun zegevierende vijand wordt.

Wij hebben zoo straks een vraag onbeantwoord, een verschijnsel onverklaard gelaten, om alleen op de gevolgen te wijzen die er uit voortvloeien. Thans moet dat antwoord, die verklaring gegeven worden. Hoe komt het, dat dikwijls ook daar waar de eerste voorwaarde tot godsdienstige ontwikkeling, vooruitgang in algemeene beschaving, vervuld was, de godsdienst zich nochtans niet ontwikkelde? Vanwaar dat het herleefde Italië, het ontwaakte Spanje, vanwaar dat Frankrijk, dat in zijn groote omwenteling al het bestaande omverwierp, zich zoo spoedig weder onder 't gezag zijner oude priesterschap kromde en tot den vorigen, gebrekkigen godsdienstvorm terugkeerde, waardoor het alles wat het reeds verworven had weder verloor? Met het opsporen der verschillende oorzaken van deze samengestelde verschijnselen kunnen wij ons thans niet bezighouden. Maar de grondoorzaak zal wel te zoeken zijn in het verwaarloozen eener tweede wet van godsdienstige ontwikkeling, die evenzeer als de eerste een noodzakelijke voorwaarde uitdrukt, waarop zij alleen geschieden kan. Wij zouden haar dus kunnen weergeven:

Ontwikkeling van den godsdienst, evenzeer onmogelijk

gemaakt door ordeloos individualisme als door dwang aan geweten en rede opgelegd, kan slechts daar plaats hebben, waar zoowel gezag als vrijheid heerscht en het historisch gegevene tot uitgangspunt voor den vooruitgang dient. (WET DES EVENWICHTS).

Dat een vastaaneengesloten priesterschap, onder éen of meer hoofden, bewaarster en bevoorrechte uitlegster eener aan haar alleen overgeleverde en voor alle tijden vastgestelde godsdienstige waarheid en daartoe met onfeilbaar, althans met goddelijk, gezag bekleed, de ontwikkeling van den godsdienst tegenhoudt, zal wel geen betoog vereischen. De hierarchieën van alle tijden en volken bewijzen het, het Bráhmanisme en jongere Pârzisme evenzeer als het Llamaïsme en het latere Katholicisme, om van andere niet te spreken. Haar eigen voorstanders zullen niet loochenen, dat zulk een priesterregeering op 't gebied waar zij heerscht alle ontwikkeling belet. Zij moet het wel doen, krachtens haar beginsel. Zij mag niet anders dan allen twijfel verbieden, alle afwijking veroordeelen, alle redeneering, waarvan althans de uitkomst niet te voren bepaald is, afsnijden. Staat de godsdienstige waarheid voor alle eeuwen vast, nadat zij eens aan de menschen is geopenbaard, dan is geen ontwikkeling geoorloofd of mogelijk zelfs. Er kan dan slechts van verbastering sprake zijn, die juist met alle kracht moet worden tegengegaan. Het goddelijke, het van boven gegevene is eeuwig en onveranderlijk; dat te willen veranderen is goddelooze vermetelheid. Wanneer de Paus zich voor onfeilbaar laat verklaren en tevens al onze vrijheden, alle vruchten onzer moderne ontwikkeling als uit den Booze vervloekt, dan is hij niet alleen zichzelf volkomen gelijk, maar dan toont hij ook met juisten tact te gevoelen, op welke voorwaarden slechts zijn gezag kan worden gehandhaafd.

Maar dat anarchie en bandeloosheid in het godsdienstige hetzelfde gevolg hebben, dat daar waar elk een godsdienst heeft op zijn eigen hand, waar de godsdienstige voorgangers, medicijnmannen, toovenaars, priesters of zoogenaamde leeraars, niet de werkelijke voorgangers en leeraars, leiders en voorlichters, maar slechts de slaafsche volgers van de heerschende meening, organen van het volks-bijgeloof, onzelfstandige tolken van het denken der onontwikkelde menigte, gehoorzame dienaars van den volkswaan

zijn, ontwikkeling even onmogelijk is als onder een tirannieke priesterregeering, dat wordt minder algemeen begrepen. Al de wilde volken, zoowel zij die behooren tot rassen, waarbij de beschaving op den laagsten trap is blijven stilstaan, als de achterlijke volken der hooger staande rassen, bewijzen het. Uit sommige epizoden der wereldgeschiedenis, zooals uit de fransche omwenteling, die, ofschoon zij de macht der hierarchie gebroken had, voor den godsdienstigen vooruitgang geheel onvruchtbaar bleef, kan het evenzeer blijken. En geen wonder! Er is tusschen deze twee uitersten een sterke overeenkomst. Beide toestanden zijn slechts verschillende vormen der heerschappij van 't lagere over het hoogere. Dat lagere is in het eene geval, onder een priesterregeering, het verouderde stelsel van vorige eeuwen, in het andere geval het bijgeloof van de groote meerderheid. Die heerschappij is in het eene geval met kunst georganizeerd, in 't andere niet. Maar de uitkomst blijft dezelfde. Absolute demokratie en absolute soevereiniteit van één geestelijk hoofd of van een oligarchie verschillen, in 't godsdienstige althans, meer in vorm dan in wezen, en zijn voor de ontwikkeling even noodlottig.

Er is ook verschil. Een noodzakelijke voorwaarde voor alle ontwikkeling is het aanwezig zijn eener met zorg bewaarde, geschreven of ongeschreven traditie, die den grondslag uitmaakt waarop moet worden voortgebouwd. In de ruwe natuurgodsdiensten bestaat zulk een traditie werkelijk niet, evenmin als in de dierenwereld. Op hooger standpunt vormt zij zich, maar als ze niet aan veilige handen is toevertrouwd, gaat ze verloren of verbastert. De hiërarchische godsdiensten bezitten zulk een traditie en beschouwen haar als een kostelijken schat, maar zij laten haar onveranderd. En of men nu geen vasten grondslag heeft, dan of men er wel een heeft, maar weigert daarop voort te bouwen, komt voor de uitkomst en wat de ontwikkeling betreft weder gansch op hetzelfde neer.

Leert de geschiedenis, dat de godsdienst zich niet ontwikkelt, waar volslagen anarchie of absolute hierarchie worden gevonden, zij levert ook de tegenproef voor de juistheid onzer stelling. Zij leert evenzeer dat de godsdienst zich overal ontwikkelt, waar een stand van priesters, schrift- of godgeleerden, schoon niet met uitsluitend, overwegend, soeverein gezag bekleed, de erkende bewaarder der godsdienstige overlevering en tevens bij de alge-

meene ontwikkeling des volks niet ten achteren is, en waar hij vrije denkers uit alle standen, letterkundigen, profeten of predikers niet belet, zich aansluitend aan de traditie, de godsdienstige gedachte te ontwikkelen. Ik noem slechts het vedische tijdperk van den hinduschen godsdienst, het tijdperk der heilige zangers, toen de Brâhmanen zich nog niet meester gemaakt hadden van het goddelijk gezag en de macht der aristokratie nog niet geheel hadden gebroken; het tijdperk van 't Mozaïsme, toen, naast de priesters die leerden naar de overlevering, nog profeten en wijzen zich deden hooren; het Hellenisme, welks priesters niet bij machte waren aan wijzen, wijsgeeren en dichters het zwijgen op te leggen. Zelfs in de oud-christelijke kerk vóór de scheuring en in het Roomsch-Katholicisme zoolang er de prediking nog eenigszins vrij was, de landskerken haar rechten nog konden handhaven en de monnikenorden nog een beschavende zending vervulden, is eenige ontwikkeling te bespeuren, en in het Protestantisme overal daar, waar een geordende, wetenschappelijk gevormde leeraarstand gevestigd was en het recht eener vrije evangelieprediking werd erkend, of deze althans feitelijk bestond.

Een tijd lang is het een geliefkoosd denkbeeld van de liberalen geweest, dat een geordende priesterschap of godgeleerde stand schadelijk is voor de godsdienstige ontwikkeling. Het vierde deel van Benjamin Constants werk: *De la Religion* is een doorgaand pleidooi voor deze meening. Maar de bewijsvoering is zwak en eenzijdig. De onderstelling waarvan men uitgaat, dat alle priesters vanzelf bedriegers zijn, die door staatkundige redenen bewogen worden het oude te handhaven en de menigte aan hun zelfzuchtige bedoelingen op te offeren, is onbillijk. Ieder stelsel staat aan misbruiken bloot; zelfzucht en heerschzucht weten zich van zeer verschillende middelen te bedienen. Een onpartijdige beschouwing der geschiedenis leidt tot een geheel andere slotsom. Zij doet ons zien, dat de instelling eener priesterschap dikwijls zeer weldadig gewerkt heeft, vooral op minder ontwikkelden. Overtuigend toont Kuenen in zijn *Godsdienst van Israël* aan, dat de vorming van de jeruzalemsche priesterschap voor den godsdienst zeer heilzaam geweest is en de hervormende beweging der latere profeten, die zelven dikwijls uit de rangen der priesterschap voortkwamen, heeft voorbereid. Ook de ordening van Samuel, den ziener-priester, die aan de verwarring een einde

maakte, was een middel tot godsdienstigen vooruitgang. Dat de roomsche priesterschap in de Middeleeuwen een zegen was voor de barbaarsche volken die tot het Christendom toetraden, is algemeen erkend. Daarentegen verwildert de godsdienst, waar slechts vrijheid zonder orde heerscht.

De fout, het gevaar ligt niet daarin dat er priesters en erkende godgeleerden zijn, maar daarin dat zij òf bij de algemeene ontwikkeling ten achteren blijven en zoodoende den godsdienst in minachting brengen bij de beschaafden, òf zich opwerpen tot strenge handhavers eener overgeleverde leer, waarvan men niet mag afwijken, die zij opleggen met geweld en stempelen met een beweerd onfeilbaar, bovennatuurlijk gezag. Altijd echter ligt de grootste schuld van deze afdwalingen bij het volk zelf, dat, te traag om na te denken, hun die macht in handen gaf en de zorg voor zijn hoogste belangen aan dikwijls onkundige heerschzuchtigen overliet.

De praktische gevolgtrekking ligt voor de hand. Die wenscht dat de godsdienst zich ontwikkele, moet niet ijveren tegen godsdienstige voorgangers en leidslieden als zoodanig, maar zorgen dat zij goed onderwezen, dat zij de gelijken der beschaafdsten onder hun tijdgenooten worden en zich geen ander gezag aanmatigen, dan dat wat elken leeraar, elken deskundige toekomt, het gezag dat grooter kunde, helderder inzicht, dieper menschenkennis, krachtiger karakter, rijker ervaring op een of ander gebied altijd verleent. Priesters wegjagen en godsdienstleeraars vogelvrij verklaren leidt slechts van absolutisme tot anarchie, en van deze tot nog sterker reactie, tot nog zwaarder gewetensdwang. In alles, ook in den godsdienst, zijn deskundigen noodig. Geef hun gelegenheid zich te vormen naar de eischen des tijds, maar schaf hen niet af, want zoo bereidt gij den weg voor kwakzalvers en volksmisleiders. Maar zie ook toe, gelijk dat overal noodig is, dat zij niets anders worden dan leeraars, voorgangers en raadgevers, dat het recht van ieder om zijn meening over godsdienstige onderwerpen vrijelijk te uiten door niets verkort worde, en dat voor elk, die aan de eischen van zedelijkheid en bekwaamheid voldoet, de toegang tot het godsdienstig leeraarsambt geopend blijve.

Waar het evenwicht verbroken is, daar is aan den vooruitgang een einde. Het algemeen stemrecht, dat alle macht in handen geeft aan 't onwetend grauw, is even doodelijk voor de ware

vrijheid als het onfeilbaar gezag van een enkele. Het laatste is misschien nog verkieselijker. Of men de leeraars verlaagt tot cadavers tegenover het souverein gezag van 't gemeen, dan of men de leeken cadavers maakt tegenover een despotische priesterschap, is al vrij wel hetzelfde, geeft althans dezelfde rezultaten. De waarborg der ware vrijheid en der ware gelijkheid, die niet aan allen hetzelfde, maar aan elk datgene geeft wat hij voor zijn onbelemmerde ontwikkeling noodig en waarop hij aanspraak heeft, is de echte aristokratie: de natuurlijke, wettige heerschappij van de wezenlijk besten, van welken stand of rang zij mogen wezen — een ideaal weliswaar, doch waarnaar te streven de moeite waardig is.

III.

BIJZONDERE WETTEN DER ONTWIKKELING.

Heeft de vooruitgang in algemeene ontwikkeling bij een volk of in een grootere maatschappij de godsdienstige ontwikkeling veroorzaakt, en is deze door den tegenstand van staats- of kerkmacht of het geweld der menigte niet gesmoord, dan zal zulk een zuivering van het godsdienstig denken en verhooging van het godsdienstig leven de behoefte aan nieuwe of althans zuiverder vormen doen ontstaan. De oude vormen van denken en handelen, van leer en eerdienst voldoen niet langer; *hervorming* — hier in den eigenlijken zin, ofschoon het woord dikwijls in algemeener beteekenis wordt gebezigd — hervorming blijkt noodzakelijk. Maar ook deze is aan vaste wetten onderworpen, die wij uit de geschiedenis leeren kennen. Zij laten zich aldus samenvatten:

Verhooging van 't godsdienstig bewustzijn of godsdienstige ontwikkeling wordt niet door hervorming of verandering der godsdienstvormen gewekt, maar roept omgekeerd deze laatste in 't leven. Zal die hervorming duurzaam zijn, dan moet zij natuurlijk en niet kunstmatig wezen en zich bij 't bestaande aansluiten. (WET DER HERVORMING.)

Om het eerste, namelijk dat de godsdienstige ontwikkeling niet uit verandering der vormen volgt maar daaraan moet voorafgaan, te beamen, heeft men slechts een oppervlakkige kennis der

geschiedenis noodig. Het is bijkans een gemeenplaats. Nergens is een voorbeeld dat afschaffing of wijziging van oude vormen de godsdienstige ontwikkeling bevorderd heeft, wel levert elke bladzijde der geschiedenis de bewijzen, dat, waar zulk een ontwikkeling reeds is aangevangen en zich verbreid heeft, de oude vormen daartegen niet bestand waren. Toch zijn er nog altijd die 't vergeten, die zich in allen ernst verbeelden, dat men maar beginnen moet de vormen te vernieuwen en dat de nieuwe geest dan wel volgen zal; die hun eigen godsdienstvormen, vruchten eener eeuwenlange ontwikkeling eenvoudig onder de onbeschaafde volken pogen in te voeren, en niets anders bereiken dan dat onder nieuwe namen de oude, gebrekkige godsdienst daar voortleeft. Een aantal buddhistische, mohammedaansche en roomsch-katholieke missiën leveren hiervoor het bewijs; — de protestantsche hebben in den regel meer gefaald door de eerste voorwaarde der ontwikkeling van den godsdienst te vergeten.

Dat ook kunstmatige hervormingen, de zoodanige bedoel ik die slechts aan de behoeften van een enkele of weinigen voldoen en dan door staatsgezag aan de menigte worden opgedrongen, — dat ook zij steeds mislukt zijn en moeten mislukken, zal wel niet uitvoerig behoeven te worden uiteengezet. Door uiterlijke macht of door den invloed van een hooggeplaatst persoon gesteund, sleepen zij eenigen tijd een zeker schijnleven voort, doch om weldra te niet te gaan. Men denke aan Chunaten in Egypte [1]), aan Hizkia in Juda [2]), aan den waarlijk grooten, edelen Akhbar, wiens godsdienststelsel, een mengsel uit de voornaamste religiën die hij kende, hemzelf niet overleefde, aan den eerdienst der Rede, die den ouden katholieken eerdienst in 't revolutionaire Frankrijk moest vervangen en niets meer dan een akelige tooneelvertooning bleef. In 't geval van Hizkia en van de fransche omwenteling althans was er reeds behoefte aan een hoogeren godsdienstvorm, door voorafgaande ontwikkeling gewekt. De fout was dat de eerste met geweld dat hoogere wilde invoeren, ook daar waar men er nog niet rijp voor was, dat de laatste het uitbroeisel eener kranke verbeelding in de plaats poogde te stellen voor hetgeen wel verouderd maar historisch geworden was, en verwachtte dat dit fantoom, dit gebrekkig menschenwerk een levend wezen zou kunnen worden.

[1]) Zie mijn *Verg. Gesch. v. d. Egypt. en Mesopot. Godsd.* 190 vgg.
[2]) Ald. 704 vg.

Bovendien zondigde de poging der fransche revolutionairen ook daarin, dat zij zich niet bij 't bestaande aansloot, maar iets gloednieuws wilde invoeren. Ontwikkeling is groei, en ook de zoogenaamde nieuwe vormen zijn nooit geheel nieuw, maar spruiten voort uit de oude. Het is van belang na te gaan, op welke wijze dit plaats heeft.

Neem bijvoorbeeld de vereering der dieren als goddelijke wezens. Dat zij oorspronkelijk zuiver animistisch en wel bepaald fetisistisch was, zal thans door weinigen meer worden geloochend. Men aanbad een dier om de macht die er in woonde, een macht die men ondervond of die men er aan toeschreef: den leeuw, den tijger, den beer als gevaarlijke verscheurende dieren, den kameel in Siberië, het paard in Mexico, omdat men ze nooit te voren gezien had en toevallige oorzaken samenwerkten om den een als den aanbrenger der kinderpokken, het andere als den god van donder en bliksem (de vuurwapenen der ruiters) te doen beschouwen. Op hooger standpunt blijft de dierendienst, zooals in Egypte, maar wordt van fetisistisch symbolisch. Hapi, de Apis-stier, vroeger zeker als stiergod zelf, als „god Hapi" aangebeden, wordt de stier van Psah-sekru-osiris, gelijk Mena, Mnevis, die van Ra, en gelijk de ram of bok met verschillende goden, Osiris, Chnum, Amun en anderen, verbonden werd. Bij de Grieken ging men weer een schrede verder. Ook daar komt nog een oud Athenebeeld met uilenkop voor. Doch in den regel zijn de goddelijke dieren niet meer de symbolen, maar de medgezellen, dienaren, boden der goden geworden, de adelaar van Zeus, de uil van Athene, het paard van Poseidon, de duif van Aphrodite. Evenzoo bij de Hindus, waar Ganeça (waarschijnlijk niet van hinduschen, maar inlandschen oorsprong) nog wel met den kop van een olifant wordt voorgesteld, maar de meeste goden reeds genoeg geanthropomorfeerd waren, om de dieren naast zich of onder zich te hebben, zooals Vishnu met zijn garuda, Indra en Sûrya met hun paarden, Dûrga met haar koe.

Met godsdienstige plechtigheden en gebruiken gaat het evenzoo. De menschenoffers der natuurvolken hangen met verschillende voorstellingen samen, en hebben zeker niet altijd hetzelfde doel. Waar men den dood als een opgegeten worden door vraatzuchtige geesten beschouwt (de oorsprong der vampyrlegenden) daar geeft men aan die wezens gevangenen en vreemden om zich te verzadigen, opdat anderen daardoor wat langer gespaard blijven.

Waar men vrouwen, slaven en anderen op het graf van een aanzienlijke slacht, daar is het om hem in de gewesten der dooden niet zonder medgezellen en onderhoorigen te doen aankomen. Hiermede hangt de weduwenverbranding der Hindus samen, die wel in den Veda niet bevolen wordt en dus waarschijnlijk geen oud-arisch gebruik is, maar nochtans in een overoud landsgebruik haar grond moet hebben. Toch is in de brâhmaansche beschouwing reeds een groote wijziging te bespeuren. En ook de menschenoffers der Semieten, al zijn ze rechtstreeks voortgekomen uit die waardoor men den honger van een gulzigen geest poogt te stillen, worden door hen geheel anders gemotiveerd en door het denkbeeld eener absolute gehoorzaamheid en volledige toewijding geadeld. De besnijdenis, onder Israël een verbondsteeken geworden, in Egypte waarschijnlijk reeds als een priesterlijk reinheidsgebod beschouwd, was oorspronkelijk zeker een offer aan de goden der vruchtbaarheid. De aangebeden steenen worden op hooger standpunt in eere gehouden, maar er wordt een andere beteekenis aan gegeven. De zwarte steen in de Kâaba te Mekka, een oud idool, wordt voor de Mohammedanen een steen door Gabriël aan Abraham gebracht. De Hindus die zich op Java vestigden namen de steenen door de inlanders aangebeden, idolen van Watu gunung, niet weg, maar maakten er openbaringen van Batâra guru, den goddelijken leermeester van, en schreven er de vermaning op om niet den steen zelven, maar Batâra te aanbidden [1].

Ieder weet, welk een voorname rol het zevental in verscheiden mythologieën, vooral in de semietische godsdienstleer speelt. Dat blijft zoo in verschillende stadiën van ontwikkeling. Zijn oorsprong ontleent de heiligheid van dit getal waarschijnlijk daaraan, dat men zeven Pleiaden telde, en dat het zevengesternte bij de oude Semieten het gesternte bij uitnemendheid was, bij de oude Aryers evenzeer hoog vereerd. De oude Arabieren behielden alleen deze oud-semietische voorstelling; bij de andere Semieten, de noordelijke, werd zij gewijzigd. Dezen leerden de planeten van de andere sterren onderscheiden, en begonnen die ijveriger dan de andere te aanbidden. Met zon en maan vereenigd maakten nu bij hen de vijf bekende planeten, het aloude heilige zevental uit.

---

[1] Zie mijn Opstel over de Hindusche godsdiensten in den Oost-indischen Archipel, in de *Vaderl Letteroeff.* 1866. No. 12. blz 823 vgg.

Bij de Aryers werden zij zeven heilige zangers, openbaarders van de goddelijke liederen, en het zal wel een nagalm van die oude overlevering zijn, dat de Grieken hun oude wijzen tot het getal van zeven herleidden. Zeven waren de hoofdgoden van den assyrischen koning Tuklatpalasar I (1150 v. C.), niet omdat hij er niet meer kende en hoogschatte, maar omdat hij de oude overlevering in nieuwe gedaante behield. Zijn zeven goden hebben slechts ten deele op de planeten betrekking. Zeven zijn weder de voornaamste geesten van het Pârzisme, maar zij hebben geen van allen iets meer met de planeten gemeen. Zij zijn, behalve den hoogsten god Ahuramazda zelf, zuiver gepersonifiëerde begrippen: de goede geest, de gewenschte heerschappij, de reine vroomheid, de beste reinheid, onsterfelijkheid en overvloed; in het zevental heeft Zarathustra, of wie de stichter van dezen godsdienst wezen moge, zich slechts aan het oude kader gehouden.

Nieuwe godengestalten beantwoorden in de mythologie, nieuwe symbolen en formulen in de dogmatiek aan de hoogere behoeften van 't godsdienstig denken. Maar de nieuwe goden zijn slechts verbeterde uitgaven der oude en deze laatsten blijven behouden, al dalen zij in rang. Soms worden zij mindere goden, zooals de vedische Varuna, de allesbedekkende hemel, met Mitra verbonden de hoogste god, de voornaamste der asuras, in latere tijdperken een ondergeschikte god, god oceaan, gewone zeegod zelfs; of zooals de germaansche Zio, Tyr (*genit.* Tivis), Tiu, naar wien onze Dinsdag zijn naam heeft, oorspronkelijk zeker dezelfde als de vedische Dyaus, de grieksche Zeus, de romeinsche Jupiter, de hoogste hemelgod zelf, maar bij de Germanen door Wodan (Odhinn) en Donar (Thor) van zijn voornamen rang verdrongen en, nevens en onder Odhinn, de god van 't zwaard en wel van den onnatuurlijken oorlog geworden [1]; of eindelijk zooals de romeinsche Janus, de mannelijke Diana, de lichtende, eens de hoogste god der Romeinen, doch die voor Jupiter moest wijken en in de volkssage reeds een koning van de gouden eeuw was geworden [2]). Meestal worden zij heroën, of zooals men zegt halfgoden. Van de meeste grieksche en perzische helden en van de vedische *r*shis is bekend en algemeen aangenomen, dat zij in overouden tijd goden waren: Perseus, Bellerophon (*vrtrahan*, Pott, daartegen

[1]) Simrock, *Deutsche Mythol* 265 Grimm, *D. M.* 175 vgg. Van den Bergh, *Woordenb.* voc. *Dis.*

[2]) Preller, *Röm. Mythologie*, 162.

Max Müller), Theseus, Herakles alle zonnegoden, de Dioskouren en hun moeder Leda licht- of hemelgoden, enz. De perzische held Feridun is als Thraetaona in het Zendavesta nog een yazata of hemelsche trawant van Ahuramazda, in den Veda als Traitana en bij de Grieken als Triton nog een god. En in de vedische rshis of zangers Vasishtha en Vîçvâmitra, den brâhmaan en den kshattrya, zien velen een ouden zonnegod met een ouden vuurgod in strijd. Is de overgang geweldig, staan de nieuwe en de oude godsdiensten vijandig tegen elkander over, dan wordt het bestaan der vorige goden niet betwijfeld, maar terwijl zij onder nieuwe namen herleven, dalen zij onder hun ouden naam tot den rang van booze geesten af. Indra, Çarva, de Naoñhaitya, bij de Hindus onder gelijkluidende namen als goden vereerd, behooren in het Zendavesta tot de wereld van Angromainyus, ja, de naam dien de indische goden dragen: devas, daevas, is bij de Pârzen de soortnaam van de duivelen geworden. Met de asuras of ahuras is het in Indië evenzoo gegaan, als met de daevas in Perzië. De pârzische pairikâs daarentegen, een soort van vrouwelijke booze geesten, hebben als peris bij de Mohammedanen zelfs toegang tot het paradijs. De Christenen noemden hun duivelen met denzelfden naam dien de gelukkige olympische goden bij de Hellenen droegen, daimones, en men weet wat in de Middeleeuwen van de oude heidensche goden gemaakt werd. Maar dit alles geschiedt eerst later, als het nieuwe het oude reeds geheel verdrongen en overwonnen heeft. Eerst treden de nieuwe goden op, en zijn niets anders dan een volkomener vorm van de oude. Dan dalen deze oude meer en meer en komen ten laatste dikwijls in de onderwereld terecht.

Het zou ons te ver heenvoeren de zielkundige oorzaken van dit verschijnsel na te gaan, en de praktische toepassing daarvan is duidelijk genoeg. De nieuwe vormen moeten waarlijk nieuw zijn, in zoover ze gestalte geven aan het hoogere godsdienstige bewustzijn des tijds, maar hetgeen wezenlijk is in het oude of nog leeft in de harten der meesten moet geëerbiedigd en in die nieuwe vormen worden opgenomen, zullen zij kans hebben de instemming van velen te erlangen.

Twee andere wetten der ontwikkeling van den godsdienst, eigenlijk wetten der algemeene ontwikkeling die ook voor den godsdienst gelden, zijn reeds door anderen aangewezen en moeten

hier nog slechts kortelijk worden toegelicht. De eerste is de wet, die wel verdient den naam van Tylor te dragen, de WET DER OVERLEVING EN HERLEVING (*survival* en *revival*), en die ik aldus zou willen uitdrukken:

De oude voorstellingen en gebruiken blijven in de lagere kringen der maatschappij onveranderd overleven, en wanneer de gelegenheid gunstig en de eerste geestdrift voor de nieuwe leer verslapt is, herleven zij weder, doch vinden nooit plaats in 't nieuwe stelsel, dan na daarvoor pasklaar te zijn gemaakt.

Indien ik zeg, dat de oude voorstellingen en gebruiken in de lagere kringen der maatschappij onveranderd overleven, dan bedoel ik daarmee niet, dat ze naar den vorm niet gewijzigd en niet met andere namen genoemd worden, maar alleen dat ze in 't wezen onveranderd blijven. Het verschijnsel laat zich zeer gemakkelijk verklaren. Het is een noodwendig gevolg van de wet die wij onder de voorwaarden der godsdienstige ontwikkeling in de eerste plaats genoemd hebben. Op de lagere trappen der samenleving heeft men nog niet dat standpunt van algemeene ontwikkeling bereikt, dat een hervorming van den godsdienst noodig maakt. Meegesleept door den stroom der beweging heeft men daar het nieuwe slechts uiterlijk aangenomen, slechts oppervlakkig zich toegeëigend, zonder het recht te verstaan, maar bleef men innerlijk aan 't oude gehecht en vond daar beter bevrediging voor zijn behoeften. Zoo leefde nog eeuwen na de invoering des Christendoms de germaansche en de slavoonsche mythologie steeds voort in het hart, en kon zij worden opgevangen uit den mond des volks. Zoo heeft Tylor in een tal van volksoverleveringen en bijgeloovige denkbeelden en gebruiken de nawerking van het oude heidendom in onze christelijke maatschappij kunnen aantoonen. Zoo bleef de brâhmaansche en joodsche leer der Heilige Schrift, ofschoon ze bij de stichters van 't Buddhisme en van 't Christendom geen instemming vond, ja, feitelijk door hen werd omvergeworpen, onder de Buddhisten en Christenen voortleven, en werd zij zelfs van de oude godsdienstige oorkonden op de nieuwe overgedragen. Het geloof in tooverij, geestverschijningen, spoken enz., zooals het ook in beschaafde christelijke landen onder de minder beschaafden nog altijd wordt gevonden,

is een voorbeeld van zulk een overleving. Maar het ligt op den bodem; de groote stroom der ontwikkeling gaat er overheen of voert het mee dikwijls zonder dat men het bespeurt; hier en daar slechts, en dan wel tot veler verbazing, komt het voor een oogenblik aan het licht.

Dan, in tijden van verslapping, van overgang en strijd, in tijden waarin de hoogere godsdienst zijn gezag over de harten althans voor een wijle verloren heeft, herleeft het oude en dringt ook in hooger rangen dan die der achterblijvers door. Onze tijd levert daarvan een treffend en treurig bewijs. De kerk van Frankrijk, de kerk van Bossuet en Fénelon, door de wijsgeeren der vorige eeuw reeds ondermijnd en door niets beters vervangen, ziet allen die eenigszins op de hoogte der tegenwoordige ontwikkeling staan en niet door eigenbelang en staatkundige overwegingen aan haar gebonden blijven, van zich vervreemden; maar de verschijningen van Maria, de mirakelen door onnoozel bronwater verricht, vinden allerwege geloof en de plaatsen, waar dit oude heidendom in een roomsch kleed herleefde, lokken duizenden van bedevaartgangers tot zich. De kerk van Engeland sluimert in of verliest de warme sympathie der ontwikkelden, en het Tractarianisme verheft zich; met andere woorden, wat daar uit de oude Roomsche kerk bleef overleven, herleeft. Het Christendom zelf wordt door velen verworpen, en het Spiritisme, van het oude animistische Spiritisme in niets wezenlijks verschillend, vindt ingang waar men dat het minst zou verwachten en vormt zich aan gene zijde van den Oceaan zelfs tot een talrijke secte. Is het wonder, als de stroom door eene of andere oorzaak gestremd wordt in zijn loop, dat het water troebel en brak wordt, en wat op den bodem lag opborrelt?

Maar, om waarlijk te herleven, moet het oude, het overgeblevene uit vroeger eeuwen zich modernizeeren. Om in het stelsel, waardoor het aanvankelijk werd afgestooten, opgenomen te worden, moet het zich daaraan gelijkvormig maken. In de oudste oorkonden van den pârzischen godsdienst bekleedt de arische mythologie een zeer bescheidene plaats. In de latere oorkonden vinden wij haar voornaamste goden weder. Maar om daar zulk een hoogen rang te kunnen verwerven, om weer als vroeger vereerd te worden, moesten zij eerst aan de zarathustrische geesten gelijk, moesten zij gewone yazatas, trawanten van den hoogsten god of vrome helden van den voortijd, allen vereerders

van Ahuramazda worden. De voorvaderlijke goden, door het oudste Christendom gevloekt, dringen in het latere weder door, maar zij zijn allen christelijke heiligen geworden; zij zijn gedoopt en hebben bij dien doop, evenals de sterfelijke menschen, nieuwe namen ontvangen. Zelfs de hedendaagsche geesten zijn modern. Zij zijn veel beschaafder dan hun animistische verwanten, niet zoo lastig, zoo ruw, zoo ondeugend. Zij dragen beroemde, of althans fatsoenlijke namen. Zij hebben schrijven geleerd. Zelfs zijn ze zeer wetenschappelijk en wijsgeerig ontwikkeld en vooral orthodox in de leer.

Betreurt men deze teekenen des tijds? Door de wet van Tylor wordt ons de weg tot hun bestrijding aangewezen. De overleving van het oude is een bewijs van achterlijkheid in algemeene en vooral in godsdienstige ontwikkeling; door te zorgen dat deze ook tot de lagere klassen der samenleving doordringe, zullen wij dit zichzelf overlevend heidendom, zoo niet overwinnen, althans beperken. De herleving van hetgeen men lang voor goed gestorven waande is een gevolg der verzwakking van den hoogeren, redelijken godsdienst, een bewijs dat die behoefte heeft aan hervorming; mee te werken tot een zuiverder en dieper opvatting van het Christendom, een juister kennis van zijn wezen, den echt-menschelijken godsdienst uit het onderzoek van zijn verschijnselen te leeren kennen en daardoor te doen liefhebben, den waren aard van al die moderne dweperijen en haar volkomen gelijkheid aan 't geen tot de laagste trappen der godsdienstige ontwikkeling behoort door algemeene godsdienstkennis te bepalen en in 't licht te stellen, ziedaar de middelen om een duurzame herleving daarvan te voorkomen. Vooral vergete men niet, dat echte, gezonde geestdrift voor het goede, groote, edele en reine de geestdrijverij alleen overwinnen kan, en dat men de eerste slechts heeft aan te vuren om de laatste te doen verflauwen.

Met de wet der overleving en herleving staat een andere, ook reeds door sommigen opgemerkt, in het nauwste verband. Ik bedoel de WET VAN VOORUITGANG DOOR REACTIE, waarvan Guizot reeds zeide, dat zij slechte denkbeelden of instellingen belet zoo ver te gaan, als haar beginsel logisch medebrengt. Onlangs heeft vooral Samuel Johnson, in zijn *Oriental Religions and their relation to universal religion*, I, 18 vg., daarop de aandacht gevestigd. Hij licht haar ongeveer aldus toe:

Men onderstelt gewoonlijk, dat een natuurlijke groei in zedelijke en geestelijke dingen slechts in rechte lijn kan voortgaan, en meent daarom een verheven, goddelijk leven in een tijd van verbastering slechts uit bijzondere goddelijke tusschenkomst te kunnen verklaren. Maar deze hypotheze is overal onnoodig. Want in 't geestelijke zoowel als in 't stoffelijke heerscht een wet van eigen herstel (*self-recovery*) door reactie; het eenige verschil is, dat zich op geestelijk gebied niet slechts een evenredige, maar een nieuwe en grooter kracht ontwikkelt. Deze wet houdt personen en natiën van ontaarding terug. Zij beteugelt de uitspattingen en hartstochten door tijdelijke waarschuwingen. En zij doet ons zien hoe elke historische periode in een bepaalde richting tot een uiterste drijft, alleen opdat de onmiddellijk volgende gedwongen worde recht te doen aan een verschillende klasse van krachten, die het evenwicht herstelt, en zoo elk vermogen bij tijds zich vrijelijk kunne ontplooien. Deze natuurlijke wet der reactie is even wezenlijk en standvastig als de wet van gestadig voortgaanden groei; ofschoon zij bij nader inzicht wellicht blijken zal een innerlijker en minder in 't oog springende vorm van deze laatste te zijn. Zij bewijst dat de geestelijke krachten der menschelijke natuur in tijdperken van overgang of zoogenaamde verbastering niet uitgeput zijn, maar dat zij juist onuitputtelijk zijn, omdat zelfs een langdurige onderdrukking niet anders vermocht dan ze tot vroeger niet gekende veerkracht te wekken.

Deze opmerkingen zijn volkomen juist. Ik voeg er slechts bij, dat de reactie nooit een volledige is, maar dat elke nieuwe periode, al schijnt zij lijnrecht tegen de vorige over te staan, vanzelf en onwillekeurig een deel van de vruchten die deze laatste voor de algemeene en godsdienstige ontwikkeling afwierp opneemt, bewaart en verwerkt, waardoor het nieuwe, bij 't voorafgaande vergeleken, niet slechts verandering maar vooruitgang wordt.

En dat wij hier niet een willekeurig gestelde formule, zooals de bekende trilogie van *thesis*, *antithesis* en *synthesis*, aangepast aan de geschiedenis der ontwikkeling, maar wel inderdaad een wet hebben, uit de waargenomen verschijnselen zelve afgeleid, bewijzen tal van voorbeelden. Was niet het oorspronkelijk Christendom met zijn hoogschatting der gezindheid en geringschatting van den vorm, met zijn universalisme, reeds genoegzaam uitge-

drukt in de voorstelling van God als den Vader van alle menschen, een reactie tegen het particularistische en formalistische Jodendom, dat wel proselyten maakte, doch aan dezen geen gelijke rechten met de geboren Joden toekende en elk verzet tegen zijn vergoding van den vorm, dat zich in zijn eigen boezem openbaarde, met geweld onderdrukte? Het latere, eenzijdige, christelijke spiritualisme was evenzeer een reactie tegen het praktische materialisme, dat in de laatste eeuwen van het Heidendom zijn toppunt bereikt had. Het geestelijk despotisme door de Roomsch-katholieke kerk uitgeoefend, de werkheiligheid door haar gepredikt, leidde tot de protestantsche leer der vrijheid, der rechtvaardiging door het geloof en van het algemeen priesterdom. Overal zien wij een te ver gedreven puritanisme door verwereldlijking, en deze weder door puritanisme volgen. De streng monotheïstische Islâm was een verzet tegen het steeds aangroeiend polytheïsme der Arabieren, het Buddhisme, dat zich tot allen wendde, een reactie tegen het Brahmanisme met zijn strenge afscheiding der casten. Maar altijd wordt de eenzijdigheid der reactie, aanstonds of weldra, door de nawerking van de vorige periode getemperd, zoo zelfs dat men somtijds, gelijk dat in de hervormde kerken plaats had, al spoedig, zij het dan ook slechts voor een tijd, weer in het oude spoor geraakt. Zoo was ook de profetische beweging van de 8e eeuw in Israël wel een reactie tegen de kanaänesche elementen in den godsdienst van Mozes opgenomen, maar de Jahveh der profeten was toch de oude strenge woestijngod niet meer; de voorstelling die zij van hem gaven was door den invloed van het zachtere kanaänesche godsbegrip reeds aanmerkelijk gewijzigd. Doch wij zouden de gansche ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst kunnen doorloopen, om de wet waarvan wij spreken overal bevestigd te zien.

De WET VAN VOORUITGANG DOOR REACTIE laat zich aldus in woorden brengen:

Ontwikkeling, ook van den godsdienst, heeft steeds plaats in den vorm eener consequente uitwerking en toepassing van een bepaalde richting, die, zelve een reactie tegen de in 't vorig tijdperk heerschende beschouwing, tot een dergelijke reactie en alzoo, juist door haar eenzijdigheid tot vooruitgang voert.

Wanneer deze wet wel verstaan en als een natuurwet geëer-

biedigd wordt, dan zal dat ook voor de praktijk de heilzaamste gevolgen hebben. Immers leidt zij tot de overtuiging, dat alle richtingen een recht van bestaan hebben en een roeping vervullen, mits geene daarvan zich inbeeldt de absolute waarheid te bezitten en zich gedraagt alsof zij die bezit. Zoo is waardeering mogelijk ook bij de ijverigste bestrijding. Zoo wordt de grond gelegd tot die ware verdraagzaamheid, die niet slechts erkent dat er eenheid van geest en bedoeling bij verscheidenheid van gaven kan bestaan, maar die verscheidenheid zelf een geluk acht omdat zij het noodwendige middel is tot vooruitgang. De vrees dat een beschouwing, die men verderfelijk acht, algemeen zal worden en zoo een tal van kostbare waarheden voor de menschheid verloren zullen gaan, wordt weggenomen door de wetenschap dat zulk een schijnbaar uitsluitende heerschappij slechts tijdelijk kan zijn, omdat zij juist die tegenwerking in 't leven roept die het evenwicht herstelt.

IV.

DE ALGEMEENE WET DER ONTWIKKELING.

Ik mag mijn beschouwing over de wetten der godsdienstige ontwikkeling niet eindigen, zonder althans een poging te doen om ook de algemeene wet waaraan zij gehoorzaamt, de grondwet waardoor zij beheerscht wordt, op te sporen. Meer dan een poging kan het nog niet zijn. Haar reeds vast te stellen en nauwkeurig te omschrijven zou thans voorbarig wezen. Daartoe wordt nog een gezet en veelomvattend onderzoek vereischt. Alles wat wij kunnen doen is, een paar opmerkingen mee te deelen, die eenig licht over dit vraagstuk verspreiden, en op een merkwaardig verschijnsel te wijzen, waaruit zulk een algemeene wet waarschijnlijk kan worden afgeleid.

Wat zien wij overal en altijd? Meer of minder ontwikkelde, hoogere en lagere godsdienstvormen kunnen langen tijd naast elkander voortleven, zonder eenigen invloed op elkaar uit te oefenen, en zelfs waar de hoogere trachten de lagere te verdringen kunnen deze laatste daaraan lang weerstand bieden. Nationale trots, vooroordeel, gehechtheid aan het van de vaderen overgeleverde, dikwijls door vervolging en onderdrukking nog versterkt, staatkundige en zelfs baatzuchtige redenen, achterlijkheid in al-

gemeene ontwikkeling dragen elk in 't bijzonder of vereenigd daartoe bij. Doch, waar zij in aanraking of in botsing komen, behoudt de hoogere ten laatste altoos het veld.

Individuën gaan van hoogere tot lagere godsdiensten over, hetzij om redenen buiten den godsdienst gelegen, hetzij omdat zij van dien hoogeren slechts naambelijders waren, volken, volkenfamiliën, maatschappijen nooit, tenzij uiterlijk slechts en door geweld en alleen voor zoolang als dat geweld zijn kracht niet verliest.

Deze twee opmerkingen worden door de geheele godsdienst-geschiedenis bevestigd, of liever het zijn duidelijke lessen die zij ons geeft. Eeuwen lang heeft het gezuiverde Mozaïsme tegen den volksgodsdienst der Israëlieten geworsteld; soms scheen het geheel vernietigd; ten laatste heeft het gezegevierd. Alles wat kon worden uitgedacht om het Christendom in zijn geboorte te smoren, zoowel in Palestina als in het Westen, werd door de machten van Israël en Rome in 't werk gesteld; maar alles was te vergeefs. Vroeger reeds konden de stroeve Romeinen de bekoring van den griekschen godsdienst niet weerstaan, en zelfs de Etruriërs, aan de Grieken zoo weinig verwant, namen hun goden over. Het Mazdeïsme, verhevener en reiner dan de oude arische volksgodsdienst, werd ten laatste de algemeen heerschende godsdienst van geheel Erân, doch tegen het Mohammedanisme was het niet bestand. Toch was het Mazdeïsme met veel vreemde bestanddeelen gemengd, en het Mohammedanisme ontstaan bij een volk van gansch andere familie dan het perzische. Hardnekkig was de tegenstand, dien Mohammed bij zijn volk ondervond, maar hij overwon. Het is waar, dat zijn leer de christelijke in het Oosten meestal verdrong, maar het oostersche Christendom was zoo verbasterd, dat het nauwelijks dien naam verdiende te dragen. Ook het Buddhisme moest, wij weten nog niet nauwkeurig waarom, op 't vasteland van Indië ten laatste voor 't Brâhmanisme wijken, maar niet dan nadat dit laatste zich geheel had hervormd, en zeker vooral omdat het eerste, als door vreemde heerschers begunstigd, den echten Hindu een gruwel was geworden. Het heeft zich buiten Indië des te meer verbreid. Dit kunnen wij met zekerheid zeggen, dat al de godsdiensten die door het Buddhisme, het Christendom en den Islâm overwonnen werden, op een lager standpunt van ontwikkeling stonden; waarbij opmerkelijk is, dat het Buddhisme het meest ingang ge-

vonden heeft bij de Oost- en Noord-Aziatische, het Mohammedanisme bij de West- en Zuid-Aziatische en Afrikaansche, het Christendom bij de Europesche volken. Dat dit laatste verschijnsel niet toevallig is, blijkt daaruit, dat het Buddhisme nooit wezenlijke vorderingen gemaakt heeft, waar het Mohammedanisme of het Christendom reeds heerschten, maar wel hier en daar voor de beide laatstgenoemde heeft moeten wijken; dat de Islâm in Europa steeds teruggedrongen is en zelfs in Europeesch Turkijë slechts de godsdienst eener regeerende minderheid uitmaakt, en ook daar reeds verdreven zou zijn zonder de jaloezie der westersche machten, waardoor de zieke man zijn kwijnend bestaan kan rekken; dat daarentegen het Christendom, zelfs in zijn treurigsten vorm, ook in het Oosten nooit geheel door den Islâm is ten onder gebracht.

Uit dit alles zouden wij de gevolgtrekking mogen maken, dat de ontwikkeling van den godsdienst beheerscht wordt door een wet, die wij de WET DER REDEKEUS kunnen noemen en krachtens welke:

De hoogst ontwikkelde godsdienst ten laatste over de lagere en daarmede het redelijk-zedelijke in den godsdienst altijd zegeviert, al wordt het in bijzondere gevallen tijdelijk verworpen.

Dat het woord *redekeus* naar analogie van het bekende *natuurkeus* gevormd is, behoeft wel nauwlijks gezegd te worden. Het bezwaar dat tegen den laatsten term is ingebracht, drukt echter op den eersten niet. Aan het woord *keus* hechten wij gewoonlijk het denkbeeld van bewustheid; in de benaming voor een onbewuste natuurkracht schijnt het dus min of meer misplaatst. Redekeus echter sluit van zelf bewustzijn in zich. Doch den naam geef ik voor een beteren. Al wat ik betoogen wilde is, dat die godsdienst waarin het redelijke en zedelijke het meest tot zijn recht komt, waarin het religieuze niet aan het ethische, noch omgekeerd het ethische aan het religieuze is opgeofferd, maar beide zooveel mogelijk vereenigd worden, in den strijd met andere godsdiensten op den langen duur zegevieren moet.

Het vraagstuk, dat hier slechts kort besproken kon worden, is een opzettelijk onderzoek waard en voor de toekomst van den godsdienst van het hoogste belang. De drie bestaande univerza-

listische godsdiensten streven er alle naar, om de uitsluitende godsdienst der menschheid te worden. Zal het een daarvan gelukken, de beide andere geheel te overwinnen? Zal het Christendom bijvoorbeeld de algemeene wereldgodsdienst worden? In zijn tegenwoordigen vorm zeker niet. Maar wel is het zeker, dat het alleen de kiemen in zich draagt, om dat te worden. Indien het, met aflegging van alle particularisme en sectengeest, met volledige toepassing van de waarheid uitgedrukt in dat schoone symbool, dat de heilige geest alle talen spreekt, dat de echt godsdienstig-zedelijke geest alle vormen van godsdienstig leven bezielen, verhoogen, vernieuwen kan, zich ontwikkelt naar zijn aard en oorspronkelijk beginsel, dan beantwoordt het aan de hoogste godsdienstige behoeften en houdt het met de ontwikkeling des menschdoms gelijken tred. Indien het wordt wat zijn Stichter gewild heeft, de ware, geestelijke aanbidding van God als den vader van alle menschen, zich openbarend in een leven van zelfverloochenende, toewijdende liefde jegens de menschen als broeders, dan behoeft het door niets hooger vervangen te worden, maar dan is het van-zelf de eenig redelijke, echtmenschelijke godsdienst, die aan het zedelijke de hoogste wijding en den krachtigsten spoorslag geeft. En indien er dan waarheid is in de leer der ontwikkeling, indien deze waarlijk gehoorzaamt aan de algemeene wet die wij meenden uit haar geschiedenis te mogen afleiden, dan zal het zeker tegen alle mededinging bestand zijn en eens als de grondslag der ware, volledige humaniteit, de godsdienst der menschheid worden.

Leiden, Maart 1874. C. P. Tiele.

CRITISCHE HARMONISTIEK.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet von DR. H. GRAETZ, Prof. an der Universität Breslau. Band I. [1])

Dat den Breslauschen Hoogleeraar Dr. H. Graetz onder de critische uitleggers des O. Testaments en de critische geschiedschrijvers van Israël eene eereplaats toekomt, zal wel niet worden betwist. Indien iemand, dan schijnt hij van de overlevering onafhankelijk te zijn. De lezers van ons Tijdschrift herinneren zich, hoe hij b. v. over den ouderdom en de strekking zoo van *de Prediker* als van het Hooglied oordeelt [2]). Ook zijn laatste boek, waarvan de titel hierboven is afgedrukt, behoeft men slechts even op te slaan, om zich te overtuigen, dat hij nu nog voor afwijking van de traditie geenszins terugdeinst. Zoo is het voor hem eene uitgemaakte zaak, dat niet slechts *Prediker* en Hooglied, maar ook de Spreuken ten onrechte aan Salomo worden toegekend (S. 303 n. 2). De opschriften der Psalmen hebben voor hem geen gezag: aan David worden ontzegd *Ps.* III (S. 277), VII (S. 278), XXXII (S. 262), XXXIV (S. 205), LI (S. 262), LII (S. 209), LIV (S. 212), LIX (S. 202), CXLII (S. 206) en een aantal andere. Zelfs *Ps.* XVIII (2 *Sam.* XXII) is slechts ten deele Davidisch (S. 257 ff.). Ook de verhalen van het O. Testament kan hij dikwerf niet als geloofwaardig erkennen. Die over Simson b. v. zijn „sagenhaft ausgeschmückt" en voor de historie niet bruikbaar (S. 135). De genealogieën van David

---

[1]) Leipzig, 1874; 10 afleveringen à 8 Ngr.
[2]) Jaargang V: 378—72; VI: 232—35.

in het boek *Ruth* en 1 *Kron.* zijn fictief (S. 195 n. 1). Welke stukken van den Pentateuch hij tot den Mozaïschen tijd brengt, blijkt nog niet duidelijk. Doch veel meer dan den Decalogus en het Bondsboek zal hij wel niet aan den wetgever zelven toekennen (S. 43 f.).

De vrijheid is de eerste levensvoorwaarde der wetenschap. Nu zij blijkt aanwezig te zijn, nemen wij het eerste deel van de *Geschichte der Juden* met belangstelling, ja met gespannen verwachting ter hand. Op scherpzinnige, nu en dan vermetele conjecturen bereiden wij ons voor, doch ook dán als wij niet aanstonds kunnen instemmen, zullen wij van een geleerd en talentvol man als Dr. Graetz veel, zeer veel kunnen leeren....

Bitter worden wij teleurgesteld.

Het is waar: de bewijzen van uitgebreide kennis ontbreken in dit boek evenmin als de blijken van wezenlijk talent. Niet zonder reden moge men klagen over slordigheid van uitdrukking en gezwollen stijl, dit neemt niet weg, dat vele bladzijden schoon geschreven zijn. Zoo is b. v. de beschrijving van Palestina (S. 71 ff.) uitnemend gelukt. Over tal van bijzonderheden wordt voorts, zoowel in den tekst en in de noten, als in de (20) aanteekeningen of *excursus*, veel licht verspreid. Aan de geographie is groote zorg besteed. Zoo ook aan de critiek van den tekst des O. Testaments. Doch dit alles is in zekeren zin slechts bijzaak. Bij de beoordeeling eener geschiedenis van Israël is de hoofdvraag deze, of de historische oorkonden volgens de ware critische methode gebruikt zijn en, ten gevolge daarvan, de historische werkelijkheid zuiver opgevat en juist teruggegeven is? Kan deze vraag niet bevestigend worden beantwoord, dan hebben wij recht om ons te beklagen, al is het dat het gemis van hetgeen wij in de eerste plaats zochten ons door verdienstelijke toegiften eenigermate wordt vergoed.

Welnu, dit geval doet zich hier voor. Oude en lang wederlegde dwalingen worden door Dr. Graetz in een nieuw kleed gestoken en als wetenschappelijke waarheid voorgedragen. In weinige woorden zou men zijn boek kunnen kenschetsen als eene repristinatie van de harmonistiek. De welbekende kunstmiddelen, waarvan deze zich placht te bedienen, worden hier opnieuw in werking gebracht. Al de geestesarbeid, aan de wederlegging van hare methode besteed, wordt òf geheel geïgnoreerd òf met een paar machtspreuken op zijde gezet. Het verschil, dat er be-

staat tusschen de voorgangers in dit spoor en Dr. Graetz, is veeleer in het nadeel dan in het voordeel van den laatstgenoemde. Zij waren — op hun standpunt hoogst natuurlijk — voorzichtig, ja zelfs angstvallig; Graetz daarentegen is een onversaagd man, deinst voor geene bezwaren terug en hakt den knoop door, als deze zich niet laat ontwarren. Zijne critische harmonistiek is gevaarlijker dan de hunne.

Dr. Graetz is zich zeer wel bewust van hetgeen hij doet. Hij werpt den handschoen toe aan de geheele critische school, niet alleen aan Ewald, dien hij gaarne als zondebok gebruikt, maar evenzeer aan diens geestverwanten ter rechter- en ter linkerzijde. Wat beweegt hem om van die allen af te wijken? Hoe rechtvaardigt hij de eigenaardige positie, die hij tegenover hen inneemt?

De Voorrede geeft daaromtrent aanstonds de noodige inlichting. De Schrijver verhaalt daar, waarom hij nu eerst het begin zijner „*Geschichte der Juden*" in het licht zendt. Het was zoo vreemd niet als het wel scheen, dat hij het 3de en de volgende deelen liet voorafgaan. Aan de bewerking van Band I en II voor welke het O. Testament de hoofdbron is, waren juist dáárom eigenaardige moeilijkheden verbonden. Was er dan aan het O. Testament nog niet genoeg gedaan? Integendeel: „die Schwierigkeit besteht nicht etwa in der Armuth, sondern in der Ueberfülle der Vorarbeiten." Elke bijzonderheid in de Israëlietische literatuur is herhaaldelijk onderzocht en „hundertfach monographisch oder im Zusammenhange behandelt". De resultaten van dien arbeid zijn in de handboeken van isagogiek, archaeologie, geschiedenis enz. neergelegd, doch „dieser erdrückende Stoff.... ist eher im Stande irre zu führen, als zu orientiren. Der Historiker, welcher sich diesen Führern anvertrauen wollte, würde förmlich vom Schwindel ergriffen werden und jeden Halt verlieren. Sicherer ist es jedenfalls, dieses literarische Tohu-Bohu zu ignoriren und sich ein eigenes Urtheil aus den Quellenschriften selbst zu bilden" (S. VII).

Hier houden wij even stand. Want nu reeds blijkt, hoever Dr. Graetz het gebracht heeft in de waardeering van het werk zijner voorgangers. Kenmerkend mag het al aanstonds heeten, dat hij geen onderscheid maakt tusschen de opeenvolgende perioden der bijbelstudie, maar alles over ééne kam scheert. Dat er omstreeks het midden der vorige eeuw een nieuwe tijd aanbrak

en het onderzoek van toen af eene andere richting volgde, had hij zelfs in de weinige zinsneden, die hij aan dit onderwerp wijdt, duidelijk moeten doen uitkomen. Doch meer nog hecht ik aan hetgeen hij schrijft over den „Schwindel" en het „literarische Tohu-Bohu". Juist zoo oordeelt over den strijd der meeningen op het gebied der Inleiding in het O. Testament en der geschiedenis van Israël ieder oningewijde. Voor hen die buiten staan zijn inderdaad de uiteenloopende hypothesen eene babelsche verwarring. Doch de duizeling wijkt, als men er dieper in doordringt. Die moeite heeft Graetz zich niet gegeven. Ten aanzien van den Pentateuch schrijft hij een weinig verder (S. XIII): „Die Bestandtheile der Gesetze zu zerlegen hat noch zu keinem sicheren Resultat geführt. Die Formeln: Jehovismus, Elohismus, Deuteronomismus oder (?) Mosaïmus, Prophetismus, Levitismus, womit die Kritik innerhalb der Protestantischen Theologie operirt, sind Schlagwörter ohne Inhalt geworden: für die historische Reconstruktion sind sie unbrauchbar". Dat klinkt zeer voornaam en zal ongetwijfeld door de tegenstanders der hier bedoelde critiek in hun belang worden gebruikt. Doch het getuigt inderdaad van verregaande onkunde. Wie „Jehovismus" en „Elohismus" voor ijdele klanken houdt, moest over deze dingen niet medespreken. Want voor elk deskundige is het openbaar, dat de zoodanige inderdaad goedgevonden heeft „dieses literarische Tohu-Bohu zu ignoriren" en „zich uit de bronnen een eigen oordeel te vormen". Deze antithese verklaart, in hare onzuiverheid, de geheele zaak op eens. Het „Tohu-Bohu" moet immers juist dienen om de bestanddeelen der bron van elkander te scheiden? Wie denkt er aan, de hypothesen aangaande het ontstaan der boeken voor de studie van de boeken zelve in de plaats te stellen? Toen Dr. Graetz het — nog altijd aanmerkelijk, maar tevens zeer verklaarbaar — verschil dier hypothesen had geconstateerd, heeft hij ze laten liggen en — de bronnen zelve geraadpleegd. Doch het alzoo gevormde „eigen oordeel" heeft niet het minste recht om zich als iets bijzonders voor te doen. Het mag op het „Tohu-Bohu" niet uit de hoogte neerzien, want het staat daarbeneden. Intuïtie is eene heerlijke gave, maar als zij de plaats van het kalme en strenge onderzoek inneemt, wordt zij tot de orde geroepen.

Het zal allengs duidelijker blijken, dat ik niet te stout spreek. Wij nemen nu de Voorrede weder ter hand en vernemen van

den auteur, wat hem naast en bij de studie van het O. Testament zelf voor den geschiedschrijver van Israël onmisbaar schijnt: „Man musz die biblischen Schriften in dem Lande lesen, wo sie ihren Ursprung haben, oder man musz den biblischen Schauplatz mit der Bibel in der Hand bereisen" (S. VIII). Hem zelven viel, in het voorjaar van 1872, dat geluk ten deel. Gedurende zijn verblijf in Palestina hield hij zich niet met de nasporing van topographische bijzonderheden, noch ook met opgravingen bezig. Het was hem te doen om de aanschouwing van het land in zijn geheel, dat, hoe ook verwaarloosd, nog altijd hetzelfde karakter draagt als in de dagen van Abraham, Jozua, David, Jezaja, Ezra en de Makkabeën. Anderen, vooral Franschen en Engelschen, waren hem daarin voorgegaan, zonder evenwel onze kennis van Israël's verleden uit te breiden. Doch dit had zijne bijzondere oorzaken: zij verstonden den grondtekst van het O. Testament niet of gevoelden zich niet vrij om daarop de critiek toe te passen. Eigen aanschouwing en critiek der oorkonden moeten samengaan: „Nur beides vereint, Beobachtung des Schauplatzes der Geschichte und Kritik der Quellen, geben das richtige Augenmasz für die Dimensionsverhältnisse und den Pragmatismus der geschichtlichen Bewegung. Die Kritik schärft das Auge, und die Autopsie regelt die Kritik" (S. X.). Dit laatste denkbeeld wordt nu nog verder ontwikkeld. Ziethier, met des schrijvers eigene woorden, de hoofdpunten van zijn betoog. „Die durch Autopsie unterstützte und geregelte Kritik giebt den Werthmesser für die in der biblischen Quellenschrift enthaltenen historischen Relationen." „Da wo in den Quellen die geschichtlichen Fakta lokal individualisirt sind, erkennt man an Ort und Stelle nicht blos die Anschaulichkeit der Schilderung, sondern auch die Treue der Ueberlieferung. Man kann so ziemlich in Gedanken den geschichtlichen Vorgängen folgen. Die Untersuchung ist daher beinahe gleichgültig, ob die Quellen, welche die Fakta überliefern, einer älteren oder jüngeren Zeit angehören. Diese Unterscheidung hat nur Werth für die Beurtheilung der Zustände und Gesetze, oder des Bleibenden, aber nicht für die Schätzung der Ereignisse und ihrer Verkettung, oder des Flieszenden in der Geschichte. Hier kommt es lediglich auf die Treue und Zuverlässigkeit der Ueberlieferung an, und diese wird durch die Bestimmtheit der Lokalität verbürgt" (S. XI). En nog eens: „Für das Materielle der Geschichte" —

in onderscheiding van de woorden der personen, die sprekend worden ingevoerd, en van de getallen, die aan overdrijving blootstaan — „gewährt die topographische Bestimmtheit eine so sichere Bürgschaft, dasz sie für die Kritik ein Correktiv bietet. Solche Erzählungen nämlich, in denen die Lokalität unbestimmt gelassen oder ganz verwischt ist, können nicht oder wollen gar nicht als historische Thatsachen gelten, sondern haben lediglich einen didaktischen Zweck oder gehen auf eine Tendenz aus. Die Chronik bietet öfter Gelegenheit diese Scheidung zu machen. Soweit ihre Relationen bei der Begebenheit einen Ort individualisiren, sind sie historisch, wenn sie aber einen solchen vermissen lassen, sind sie didaktisch oder tendenziös" (S. XII).

Doch genoeg om de meening van Dr. Graetz in het licht te stellen. Het komt natuurlijk niet in mij op, de waarde der „Autopsie" en de groote beteekenis van het onderzoek der topographische *data* te loochenen. Ook de beste reisbeschrijvingen vergoeden het gemis van eigen aanschouwing slechts den deele. Doch terwijl ik dit volgaarne erken en Dr. Graetz met zijn bezoek aan Palestina van ganscher harte gelukwensch, moet ik tegelijk ten ernstigste protesteeren tegen de critische regelen, die hij hier voordraagt. In zijne ontkenningen heeft hij volkomen gelijk: de verhalen zonder (of met blijkbaar fictieve) plaatsbepalingen zijn ongeloofwaardig. Dat wisten wij trouwens sedert lang. Op dien grond is b. v. de episode van Bileam (*Numer* XXII—XXIV) met hare dichterlijke geographie als niet-historisch aan te merken. Maar is nu ook het omgekeerde waar? Men vertrouwt zijne oogen nauwelijks, als men ziet dat Dr. Graetz dit beweert. Alsof niet — overal, in Palestina zoo goed als daarbuiten — de sagen en legenden evenzeer aan eene bepaalde localiteit gebonden waren als de herinnering der historische werkelijkheid! Alsof het „lokal individualisirte" niet even goed eene fictie als een feit kon zijn! Wanneer Graetz daaruit concludeert tot „die Treue der Ueberlieferung," dan is dit eene grove ketterij, waartegen alle critische geschiedschrijvers zullen opkomen. Niet minder tegen zijne stelling, dat het „bijna onverschillig" is, of de verhalen al dan niet kort na de feiten, die zij mededeelen, zijn te boek gesteld. Zeker, ook als ze eerst veel later zijn opgeteekend, kunnen ze eene zuivere overlevering behelzen. Doch de overlevering kan óók allerlei vreemde elementen in zich opgenomen hebben en zelfs geheel van karakter veranderd zijn.

En juist omdat ook deze mogelijkheid, waar zij bestaat, in aanmerking behoort te worden genomen, beginnen wij steeds met het onderzoek naar den ouderdom der verhalen en hechten wij aan de uitkomst, die het oplevert, zoo groote waarde.

Dit zijn hoogst elementaire waarheden, die ik daarom ook niet behoef te bewijzen. En dat te minder, omdat Dr. Graetz zelf hier en daar duidelijk toont er van doordrongen te zijn. Hij handelt S. 134—137 over Simson, geeft den inhoud van *Richt.* XIII—XVI kortelijk terug, maar verzekert herhaaldelijk, dat wij den historischen Simson niet kennen. „Geschichtlich zuverlässiges von Simson's Thaten, und wie er sich seines Volkes angenommen hat, ist nicht überliefert. Die Erzählung von ihm ist sagenhaft ausgeschmückt" (S. 135). »Simson mit seinem Wesen und seinem listigen Kampfe gegen die Philister war den spätern Geschlechtern unverständlich geworden. Von dem Umstande seines langen Haarwuchses entnahm die Sage den Zug, dasz Simson ein Nasiräer gewesen sei, welcher sein Haar geweiht hätte. In dieser sagenhaften Ausschmückung is das Bild des danitischen Helden und Richters in entstellter Gestalt auf die Nachwelt gekommen" (S. 137). Ik heb hiertegen natuurlijk niets in te brengen. Doch waar blijft de theorie, die ons in het „Vorwort" verkondigd was? Meer dan vele andere zijn de verhalen over Simson vol van plaatsbepalingen; hij wordt geboren te Zora, groeit op te Mahanê-Dan tusschen Zora en Estaôl, huwt te Timna, woont te Etham, verslaat de Philistijnen te Lechi, brengt de poorten van Gaza naar den berg tegenover Hebron, wordt in het dal Sorek door Delila verraden, verplettert zijne vijanden onder de bouwvallen van den Dagons-tempel te Gaza en wordt begraven tusschen Zora en Estaôl. Alles is „lokal individualisirt", en „an Ort und Stelle" moest dus de getrouwheid der overlevering geconstateerd zijn. En toch geene geschiedenis!

Een tweede voorbeeld spreekt nog duidelijker. Tot de literatuur onder Salomo's regeering brengt Graetz de twee aanhangsels bij het boek *Richteren* (H. XVII v. en XIX—XXI). Hij ziet daarin tendentieuse vlugschriften ten gunste van het koningschap en den stam Juda, ter bestrijding eensdeels van de vrijheid, die in het richteren-tijdvak had geheerscht, anderdeels van den stam Benjamin en Saul's aanhangers (S. 351—354). Met welk recht hij zoo oordeelt, kan ik thans in het midden laten. Het is mij alleen te doen om de verhouding tusschen de topographie en de

historische critiek. Met den daaromtrent gestelden canon is deze opvatting van *Richt.* XVII—XXI niet te rijmen. Wel is waar, tot de kenmerken van die verhalen zal óók behooren, de „Unbestimmtheit der Localitäten" (S. 354), doch dit kan niet worden toegestemd. Wáár ergens op het gebergte van Ephraïm Micha woonde, wordt niet nader aangeduid (H. XVII: 1). Doch overigens is alles even bepaald en nauwkeurig, zooals de inzage van H. XVIII: 2, 7, 8, 11, 12, 28; XIX: 1, 2, 10—15; XX: 1 enz., 14, 18, 19, 25, 26, 29, 33, 47; XXI: 2, 9, 12, 19, 21 leeren kan. En toch „höchst künstlerisch angelegte Erzählungen, um in dem harmlosesten Tone miszliebige Stämme und Städte und die ganze Wildheit der Richterzeit zu brandmarken" (S. 353)!

Zooveel is onmiskenbaar, dat de regel, dien Dr. Graetz in zijne voorrede aanbeveelt, de noodige rekbaarheid bezit. Om het kort uit te drukken: die regel belemmert hem zelven niet in zijne vrijheid, maar kan nu en dan dienst doen ter afwering van de bedenkingen, die, op grond van den jongeren oorsprong en den onderlingen strijd der verhalen, tegen hunne volstrekte geloofwaardigheid of zelfs tegen hun historisch karakter door anderen worden ingebracht. Nog korter: die regel is uitgedacht in het belang der intuïtieve critiek. Tegen het slot der voorrede schrijft onze auteur: „Der Verlauf der Geschichte vom Einzug in Kanaan bis zur Culminirung unter David und Salomo und von da bis zur rückläufigen Bewegung (?) entwickelt sich aus den gegebenen Verhältnissen so naturgemäsz, dasz wir ihn nach dem Gesetz der geschichtlichen Bewegung fast ebenso *a priori* construiren könnten" (S. XIII). Bedrieg ik mij, of zijn dit hoogst karakteristieke woorden? Inderdaad, Graetz twijfelt niet, of hij k e n t „das Gesetz der geschichtlichen Bewegung". Hij w e e t, hoe Israël, in het bezit der „Sinaïtische Lehre," zich in Kanaän ontwikkelen moest. Hij heeft dat, vroeger ook reeds, maar nu weder in Palestina g e z i e n. Met die wetenschap zijn zijne eigene, vaak micrologische onderzoekingen zeer wel vereenigbaar, maar „Elohismus, Jehovismus, Deuteronomismus" en andere *ismi* in het geheel niet. Deze worden dus, zonder vorm van proces, over boord geworpen.

Wellicht laad ik den schijn op mij van gevoeligheid over miskenning, wanneer ik onwillekeurig telkens vrij krasse woorden gebruik. De lezer wete daarom, vooreerst, dat ik persoonlijk in den strijd tusschen Dr. Graetz en de nieuwere *critici* in het geheel

niet betrokken ben; mijn naam komt in zijn boek niet voor. Ook behoor ik niet tot hen, die (S. X) het Israëlietische volk „als eine verkommene semitische Race verächtlich behandeln, die Geschichte desselben wegwerfend als eine „Judengeschichte" bezeichnen, oder die Lehre dieses Volkes als „die Religion einer Horde" von oben herab belächeln". Niets verhindert mij dus, Dr. Graetz en zijn werk onpartijdig te beoordeelen Doch daarom juist kan ik, ten andere, den treurigen indruk, dien de manieren van Dr. Graetz op mij maken, noch mistrouwen, noch van mij zetten. Er schuilt achter zijnen trant eene zelfverheffing, die, naarmate zij minder gemotiveerd is, te meer tegenzin inboezemt. Hij neemt den schijn aan van iets nieuws te geven, van nu eindelijk licht te scheppen in den chaos en, tegenover de afgedwaalde en tobbende wetenschap, het Israëlietische volk in zijne eigenlijke beteekenis en waarde te doen kennen. Ware het inderdaad zoo, of ook slechts ten halve zoo, ik ben mij bewust, die opgaande zon volgaarne te willen begroeten. Doch het is zoo niet. Daarvan overtuigt ons al aanstonds de overweging van hetgeen Dr. Graetz zelf over het door hem ingenomen standpunt en tot aanbeveling van zijne methode in het midden brengt. Is het wonder, dat de teleurstelling daarover zich lucht geeft in een paar gestrenge uitdrukkingen?

Zoolang wij evenwel ons tot de inleidende beschouwingen bepalen, blijft ons inzicht in hetgeen Dr. Graetz wil en ons oordeel over zijn werk gebrekkig. Wij moeten hem aan den arbeid zien en de resultaten zijner methode toetsen. Het deel zijner *Geschichte der Juden*, dat voor ons ligt, heeft ook dezen afzonderlijken titel: *Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen* (um 1500) *bis zum Tode des Königs Salomo* (um 977 vorchr. Zeit). Het bevat, behalve Voorrede en Inleiding, 10 hoofdstukken, welker inhoud uit de opschriften blijken kan: I. Die Vorgeschichte; II. Die Einnahme des Landes Kanaan: III. Die Nachbarn; IV. Die Richterzeit und die Richterhelden; V. Die Uebergangszeit vom Heldenthum zum Königthum, Eli und Samuel; VI. Saul; VII. David und Isch-bóschet; VIII. David; IX. Salomo; X. Zustände und Wandlungen, Gesetz und Sitte, Kunst und Literatur. — De reeds vermelde aanteekeningen verdeelen zich over deze hoofdstukken. Zoo handelt b. v. de 2de over de vervulling van de profetieën des O. Testaments; de 3de en 4de over den doortocht door de Roode Zee en de omzwerving door de woestijn;

de 8ste tot de 16de over bijzonderheden uit David's leven; de 19de over de chronologie (polemiek tegen de Egyptologen en de Assyriologen); de 20ste over Urîm en Thummîm. — Er moet, het spreekt vanzelf, uit dezen rijken overvloed eene keuze gedaan worden; aan volledige behandeling valt niet te denken. Welaan, bepalen wij ons, althans hoofdzakelijk, tot de geschiedenis van Samuel, Saul en David. Daarvoor vloeien de bronnen rijkelijk genoeg. Ook is dit tijdvak door Dr. Graetz met blijkbare liefde en zelfs met meer dan gewone uitvoerigheid behandeld. De meest in het oog vallende punten zijner beschouwing wensch ik mede te deelen en te beoordeelen.

I. Samuel stamde af van Korach en behoorde dus tot den stam Levi. Zijne familie was evenwel in Ephraïm opgenomen en daarmede samengesmolten, zoodat zij als Ephraïmietisch werd beschouwd. De genealogieën in 1 *Kron.* VI: 1—13, 18—23, vullen elkander aan en dragen den stempel der echtheid (S. 147 f.).

Deze lang wederlegde dwaling stelt Dr. Graetz in zijne schets van Samuel's werkzaamheid vooraan. Wat in den laatsten tijd, b. v. door K. H. Graf, over de geslachtlijsten der Levieten in de boeken der Kronieken is opgemerkt, kent hij blijkbaar niet. Hij weet niet eens, dat 1 *Kron.* VI: 18—23 in de war en corrupt is, en rekent (S. 492), dat er tusschen Korach, den tijdgenoot van Mozes, en Samuel althans 14 geslachten liggen [1]). De „stempel der echtheid" had dus wel nader moeten zijn aangewezen. De inlijving der Levietische familie in den stam Ephraïm is zuivere fictie en wordt door geene enkele analogie aanbevolen, want de Leviet in *Richt.* XVII: 5 wordt door een jonger lezer gezegd „uit het geslacht van Juda" te zijn (H XVII: 7), om dezelfde reden, waarom hij later (H XVIII: 30) een kleinzoon niet van Mozes, maar van Manasse heet, omdat hij nl. niet waardig was tot de zonen van Levi gerekend te worden [2]).

Doch de opvatting van Samuel's karakter en werkzaamheid is in haar geheel al zeer weinig historisch. Ik kom daarop beneden nog terug en bepaal mij thans bij een paar punten. De vereeniging van profeten in de nabijheid van Rama, die wij uit 1 *Sam.*

[1]) Verg. mijn *Hist. Krit. Onderzoek* enz. I: 220 v.

[2]) Kortheidshalve verwijs ik naar *De godsd. van Israël* I: 258; *Theol. Tijdschrift* VI: 651.

X en XIX kennen, wordt (S. 153 f.) tot eene gemeente van Levieten gemaakt — een gevoelen, waarvoor, zoover ik zien kan, niet de minste grond bestaat. De verschijnselen van geestverrukking, die zich in haar midden voordeden, gaat Dr. Graetz met stilzwijgen voorbij. Daarentegen verzekert hij ons — op eigen gezag voortbouwende op de geheel onhistorische mededeelingen van den Kroniekschrijver [1]) — dat Samuel den eeredienst verrijkt heeft met den lofpsalm en het snarenspel (S. 158 f.). Omdat N.B. de Kroniekschrijver, die ongeveer 800 jaren na Samuel leefde, de Levietische zangers als geïnspireerden voorstelt en hen laat „profeteeren", durft Dr. Graetz schrijven: „So eng verbunden war durch Samuel's Beispiel die Dichtkunst mit dem Prophetenthume, dasz für den Dichter und den Propheten eine und dieselbe Benennung aufkam. Beide wurden als Seher (Roêh, Chosêh, Nabi) bezeichnet, und dichten und weissagen (*hitnabeh*) war so ziemlich gleichbedeutend. Zwei Propheten, welche sich unter Samuel und nach seinem Beispiel ausgebildet haben, Nathan und Gad, gehörten dem von ihm angeführten Chore an" (S. 159). Moet dit geschiedenis heeten?

II. Het gold in den laatsten tijd als uitgemaakt, dat de berichten in I *Samuel* over de invoering van het koningschap onderling streden en, wel verre van de werkelijke toedracht der zaak zuiver terug te geven, ons de jongere, verre uiteenloopende opvattingen daarvan deden kennen. Indien 1 *Sam.* VIII—XII een welgesloten geheel uitmaken, dan — ja, dan zijn er geene tegenstrijdige berichten meer, noch in het O. Testament, noch elders. Toch ziet Dr. Graetz kans, de onvereenigbare verhalen met elkander te rijmen. Maar welk een willekeur en wat opeenstapeling van onwaarschijnlijkheden in de bladzijden (S. 162 ff.), die hij aan dit onderwerp wijdt!

Eerst vernemen wij, dat het verlangen naar een koning is uitgegaan van de overjordaansche stammen. De rede van Samuel over de gevaren, aan het koningschap verbonden (1 *Sam.* VIII: 9—19), was gericht tot hunne afgevaardigden. Zij trof haar doel niet. Integendeel, toen niet slechts de Ammonieten, maar ook de Philistijnen zich tegen Israël verhieven, werd de wensch naar het eenhoofdig bewind algemeen en eindelijk

[1]) Volgens hem is Heman kleinzoon van Samuel, 1 *Kron.* VI: 8—13; 18—23.

onwederstaanbaar (S. 162—166). — Deze geheele voorstelling gaat buiten de verhalen om. Wel wordt (1 *Sam*. XII: 12) het verlangen — niet van de overjordaansche stammen, maar van geheel Israël — naar een koning met den aanval van Nahas, koning der Ammonieten, in verband gebracht. Doch de gezanten uit Jabes begeven zich naar deze zijde van de Jordaan om te zien, of er iemand is die hen helpen kan; van een koning weten zij niets af; evenmin vragen zij daarom (H. XI: 1 verv.). Hun of hunnen broederen aan de overzijde het initiatief toe te kennen, gaat dus niet aan. Bovendien is nu het geheele denkbeeld, dat Israël over de instelling van het koningschap beraadslaagd en de bevrediging zijner wenschen van Samuel's toestemming afhankelijk gemaakt zal hebben, inderdaad ongerijmd. M. a. w. 1 *Sam*. VIII kan niet anders worden beschouwd dan als eene voorstelling van den profetischen geschiedschrijver [1]).

Toen nu — zoo lezen wij verder — Samuel besloten had toe te geven, werd het voor hem de vraag, wien hij koning maken zou. Volgens Graetz (S. 166 f.) droeg hij vóór alles zorg, dat de nieuw benoemde niet te machtig worden zou, en vestigde hij daarom zijne keuze, niet op den krijgshaftigen en eerzuchtigen Abner, maar op Saul, een man „von geradezu bäuerlicher Verschämtheit und Menschenscheu, welcher sich am Pflug und an dem Wachsthum der Heerden seines Vaters behaglich fühlte, keinen weiteren Gesichtskreis kannte, als den der Stadt oder des Dorfes, wo er geboren war, und kaum eine Ahnung davon hatte, dass es Menschen giebt, denen das Herrschen über Andere süss vorkommen kann." Eene fraaie keus, voorwaar, die onze Schrijver evenwel zeer natuurlijk schijnt te vinden en als een blijk van Samuel's wijsheid bewondert. — Hoe deze nu met Saul in aanraking kwam, meent Graetz uit de berichten niet met zekerheid te kunnen opmaken. Den inhoud van 1 *Sam*. IX: I—X: 16 geeft hij terug, zonder daarvoor in te staan („Eine Nachricht lautet," S. 167; „So wird weiter erzählt," S. 169). Doch deze twijfel schijnt alleen de bijomstandigheden te betreffen. Want de geheime aanwijzing van Saul door Samuel wordt als een feit aangenomen (S. 169), hetgeen niet verhindert, dat óók de benoeming door het lot als historisch wordt erkend (S. 170). Ziethier nu een sprekend bewijs van het onbevredigende der geheele

[1]) Verg. verder *Nieuw en Oud*, III (1862) bls 41 verv.

methode. Hoe gaat het één met het ander samen? Hoe kan — zonder een wonder of zonder knoeierij — het lot uitspraak hebben gedaan ten gunste van Samuel's uitverkorene? Op die vraag had Graetz, die de twee berichten (1 *Sam.* IX: I—X: 16 en X: 17—26) combineert, duidelijk antwoord moeten geven. Doch hij spreekt daarover met geen enkel woord. Is dat oprecht? en is hij, die zoo de oogen sluit voor de bezwaren of ze voorzichtig bemantelt, bevoegd om zijne methode boven die der voorgangers te verheffen?

Doch het ergste is nog niet vermeld. Er blijven nl. nog andere bezwaren over. Inzonderheid baart 1 *Sam.* XI — het ontzet van Jabes door Saul — in verband met het voorafgaande moeilijkheid. Dr. Graetz meent haar te kunnen wegruimen door de hypothese, dat de strijd tegen de Philistijnen (1 *Sam.* XIII, XIV) chronologisch voorafgaat aan den tocht tegen Nahas en aan de bevestiging van het koningschap door Samuel (H. XI, XII). De tegenwoordige rangschikking der verhalen moet, volgens hem, worden verklaard uit den wensch des schrijvers, om eerst de vreugde over Saul's verheffing, hare lichtzijde als het ware, daarna (1 *Sam.* XIII: 8—14) de verwerping van den nieuwen koning, den schaduwkant van de op hem uitgebrachte keuze, den lezer voor oogen te stellen. Aan deze zakelijke opeenvolging zal de auteur de chronologische hebben ten offer gebracht. Tot aanbeveling van deze hypothese doet Graetz opmerken, 1°. dat 1 *Sam.* XIII: 4 verv. (Saul's tocht naar Gilgal en zijn wachten aldaar op Samuel) worden aangekondigd 1 *Sam.* X: 8 en daarop dus ook behooren te volgen; 2°. dat Israël zich 1 *Sam.* XI: 8 in veel beteren toestand bevindt dan H. XIII: 19—22, een toestand die volgen moet op de overwinning, waarvan H. XIV bericht geeft. — Deze argumenten beteekenen niets. Immers 1°. gelijk 1 *Sam.* X: 8 op H. XIII: 4 verv. wijst, zoo ook 1 *Sam.* X: 7 op H. XI: hier doet Saul „wat zijne hand vindt" en „is God met hem," gelijk Samuel hem dat daar geraden en beloofd had; 2°. de strijd tusschen 1 *Sam.* XI: 8 en XIII: 19—22 bestaat, maar mag niet door omzetting of andere middelen worden weggenomen, want hij komt voort uit het verschil tusschen de twee verhalers, van wie die berichten afkomstig zijn. Men neemt als bewezen aan wat te bewijzen is, indien men de overeenstemming der strijdige verhalen *a priori* vaststelt. Bovendien is immers de opgave in 1 *Sam.* XI: 8 blijkbaar overdreven en dat

geheele hoofdstuk wèl in de hoofdzaak, maar niet in de bijzonderheden geloofwaardig? Doch toegegeven, voor een oogenblik, dat de argumenten van Graetz eenige kracht hadden, zou dan daarmede zijne hypothese gerechtvaardigd zijn? In geenen deele! Want zij sluit, van naderbij bezien, de grove ongerijmdheid in zich, dat Saul door Samuel verworpen is, vóórdat hij nog door Samuel was geïnstalleerd, of, anders uitgedrukt, dat de profeet hem in eene vergadering van geheel Israël als koning voorgesteld en bevestigd heeft (1 *Sam.* XII), nadat hij te Gilgal tot hem had gesproken: „Nu zal uw koninkrijk niet bestaan. Jahveh heeft zich eenen man naar zijn hart gezocht en hem geboden een voorganger te zijn over zijn volk, omdat gij niet zijt nagekomen wat Jahveh u geboden had" (1 *Sam.* XIII: 13, 14). Het is waarlijk niet te verwonderen, dat nog niemand op den vreemden inval is gekomen, dien Graetz ons (S. 172 n. 1) op hoogen toon als de eenvoudige oplossing van het bezwaar aanprijst. Veeleer verbaast het ons, dat hij zelf niets heeft gevoeld van de ongerijmdheid, waarop zijne hypothese uitloopt. Of zou hij daarvan toch wel iets hebben bemerkt? Ik moet het bijna vermoeden, als ik zie, hoe hij den inhoud van 1 *Sam.* XIII: 8—14 teruggeeft. De hoofdzaak, de verwerping van Saul door Samuel, laat hij achterwege. Men noemt dat, in goed Hollandsch, knoeierij. Het woord is niet te hard, gelijk ieder zal moeten toestemmen, die eerst 1 *Sam.* XIII: 8—14 en daarna de woorden van Graetz leest, die ik hieronder uitschrijf:

„Schon hatte sich eine Anzahl der um ihn (Saul) versammelten Schaar aus dem Staube gemacht, da sie in Samuel's Abwesenheit ein ungünstiges Zeichen erblickte. In dieser Ungeduld entschlosz sich Saul, am siebenten Tage auf eigene Hand zu handeln. Auf herkömmliche Weise brachte er zuerst Opfer, um die Gottheit für den glücklichen Ausgang des Kampfes günstig zu stimmen. Als er eben mit der Opferhandlung beschäftigt war, erschien Samuel plötzlich und fuhr den König hart an, dasz er sich von der Ungeduld hatte hinreiszen lassen. War die Frist der sieben Tage, die ihm Samuel vorgeschrieben hätte, nur eine Probe, um sich die Ueberzeugung zu verschaffen, ob der von ihm gewählte König seinen Anordnungen Folge leisten werde? Oder hatte er eine andere Absicht dabei, wollte er das Opfer nicht auf die hergebrachte Weise vollziehen lassen? Genug, er behandelte Saul's Uebertretung mit solchem

Ernst, dasz er sich von Gilgal entfernte und Saul im Stiche liesz, ein harter Schlag für diesen, da er auf des Propheten Beistand in dieser gefahrvollen Unternehmung viel gebaut hatte" (S. 174 f.).

Hierbij blijft het. Wat dunkt u van de critische harmonistiek? Is zij beter dan hare oudere zusters?

Zonderling is bij dit alles nog, dat Graetz geene „Ahnung" schijnt te hebben van de bedenkingen tegen Samuel's zedelijk karakter, waartoe zijne geheele voorstelling van diens handelwijze omtrent Saul aanleiding geeft. De historische critiek had den profeet in zijne eer hersteld [1]). Graetz maakt haar werk ongedaan en bemerkt niet eens, wat er dan van Samuel overblijft. De echt-hiërarchische en „rechthaberische" toespraak in 1 *Sam.* XII roemt hij zelfs als een getuigenis van „Geisteshoheit und prophetische Grösze" (S. 181). Ja, de natuurverschijnselen, die haar kracht bijzetten, erkent hij als historisch, zonder evenwel duidelijk te zeggen, of hij ze, met den verhaler, voor wonderen aanziet (S. 182) — een verzuim, dat niet op zich zelf staat en waarop ik later terugkom. In één woord: de middelen, door de critiek aangewend, zijn „verbraucht" (S. 172 n. 1) en verwerpelijk. Doch de bezwaren, die zij alzoo wegruimde, worden niet opgeheven, maar — met stilzwijgen voorbijgegaan.

III. Over den strijd tusschen Samuel en Saul, na het voorafgaande, slechts enkele woorden! Meenden wij tot dus ver, dat de tweevoudigheid der berichten in I *Samuel* daarbij bijzonder duidelijk uitkwam, ja onmiskenbaar mocht heeten (verg. H. XIII: 8—14 met XV: 16—29), Graetz oordeelt anders, maar — zal wel niemand onzer bekeeren. Hij neemt nl., gelijk wij daareven zagen, de vrijheid het eerste bericht *quam simplicissime* dood te zwijgen. Zoo is zeker de tegenstrijdigheid aanstonds opgeheven.

Afzonderlijke vermelding verdient alleen nog, dat Graetz niet het minste besef heeft van de bedenkingen tegen de volstrekte geloofwaardigheid van 1 *Sam.* XV. Hij weet anders zeer wel, dat de Israëlietische geschiedschrijvers in het teruggeven van de woorden hunner helden zeer vrij te werk gaan (S. XI). Doch van de toepassing dezer algemeene waarheid op Samuel's toespraak in 1 *Sam.* XV komt niets in. Men zou anders meenen, dat alles daarvóór pleitte: het zijn de denkbeelden van de profeten der 8ste en 7de eeuw, die hier aan den ziener uit de oudheid

[1]) Verg. D. F. Strauss, *H. S. Reimarus* S. 122 ff.

worden in den mond gelegd, terwijl bovendien 1 *Sam.* XV tot die groep van verhalen behoort, welke van de feiten het verst afstaat en de historische werkelijkheid, ter wille van de profetische idee, dikwerf geheel uit het oog verliest. Graetz is hiervoor geheel blind en construeert zelfs Samuel's karakter vooral op grond van 1 *Sam.* XV (S. 184 ff. verg. 150, 152). Hiermede in verband staat een uitval tegen Ewald — één uit vele — dien ik toch even vermelden moet. Ewald legt — zeer terecht — nadruk op de gestrengheid, waarmede Samuel de „verbanning" van de Amalekieten doorzet, en vindt daarin het karakter van zijn Jahvisme uitgedrukt. Dienovereenkomstig ziet hij in het eigenhandig dooden van Agag door Samuel een offer aan Jahveh gebracht — geheel in overeenstemming met de eigene woorden van den geschiedschrijver (1 *Sam.* XV: 33): „toen hieuw Samuel Agag voor het aangezicht van Jahveh te Gilgal in tweeën." Graetz schrijft, in plaats daarvan: „Samuel befahl darauf, den Amalekiterkönig auseinander zu reiszen" (S. 188), en beklaagt zich daarbij in eene noot, dat Ewald, „der fromme Exeget," hier een offer vindt aangeduid — „als hatte Samuel noch Menschenopfer dargebracht. Samuel, der so entschieden das Opferwesen geringstellte, sollte gar Menschenopfer gebracht haben!" (S. 188 n. 2). Hier gaat, gelijk men bemerkt, de apologetische ongerechtigheid al zéér ver. Niet Ewald, maar Graetz verdraait den tekst. En daarbij nu dat schampere: „der fromme Exeget," alsof de vroomheid ons gebood Samuel te idealiseeren en hem de denkbeelden van drie of vier eeuwen later toe te dichten. Van dat vooroordeel is de critiek „innerhalb der protestantischen Theologie" gelukkig bevrijd [1]).

---

[1]) Nog één staaltje van de polemiek tegen Ewald! Graetz behoudt 1 *Sam.* X: 27 de masoretische lesing (וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ), die hij de vrijheid neemt te vertalen: „hij hield sich als doof." Ewald daarentegen verbindt de laatste woorden van vs. 27 met H. XI: 1 en leest met de LXX: וַיְהִי כְּמֵחֹדֶשׁ, „het geschiedde na ongeveer eene maand." Dit rekent Graetz tot Ewald's „Absonderlichkeiten, über die mit ihm nicht zu rechten ist" (S. 178 n. 1). Hij weet nl. niet, dat Thenius en Wellhausen dezelfde lezing volgen. Hij voegt er bij: „Jeder Hebraist weisz dasz die Form כמחדש „nach einem Monat" ein grammatisches Monstrum ist." „Jeder Hebraist weisz" — de conclusie ten aanzien van Ewald behoeft niet te worden uitgesproken. Maar hoe moet dan nu onze slotsom luiden, nadat wij *Gen.* XXXVIII: 24 opgeslagen en daar volkomen dezelfde spreekwijze aangetroffen hebben? „Weest bedachtzaam in de rechtspraak" — zoo luidt het eerste woord van de Mannen der Groote Synagoge.

IV. Ik volg eenvoudig de chronologische orde, en het is dus bloot toeval, dat mijne proeven van critische harmonistiek allengs sterker worden. Wij zijn nl. thans genaderd tot de behandeling van 1 *Sam.* XVI, XVII — inderdaad, lastige hoofdstukken voor den geschiedschrijver, die zich heeft voorgenomen geen enkel verhaal prijs te geven. Dr. Graetz heeft het dan ook noodig gekeurd, ditmaal zijne opvatting van den gang en den onderlingen samenhang der feiten in eene afzonderlijke aanteekening te rechtvaardigen (Note VIII: *David's Berufung an Saul's Hof und sein Verhältniss zu Samuel*, S. 415—419). De stand van de quaestie is bekend. Nadat David door Samuel tot koning is gezalfd (1 *Sam.* XVI: 1—13), wordt hij aan het hof van Saul ontboden, om daar als harpspeler dienst te doen: Saul krijgt hem lief, maakt hem tot zijn wapendrager en behoudt hem, met verlof van Izaï, bij zich (vs. 14—23). Doch in het volgende hoofdstuk verschijnt David op het tooneel als een herdersknaap, aan Saul en Abner onbekend, en komt hij eerst door de overwinning op Goliath met den koning in nadere betrekking (H. XVII, vooral vs. 55, 56). Nieuwe moeielijkheid levert, in verband met dit laatste bericht, 2 *Sam.* XXI: 9, waar wij lezen dat Goliath, de Gethiet, wiens speer was als een weversboom, verslagen werd (niet door David, maar) door Elhanan ben Jaïr, den Bethlehemiet. — Van deze tweede zwarigheid maakt Graetz zich gemakkelijk af, door, met den Kroniekschrijver in de parallele plaats (1 *Kron.* XX: 5), voor Goliath diens gewaanden broeder Lachmi te substitueeren (S. 194, 427). Waarom dit gevoelen, dat ook mij eerst toelachte, onaannemelijk is, heb ik elders uiteengezet [1]) en zal ik thans niet herhalen. Graetz heeft het met vele anderen gemeen. Doch de oplossing van den strijd tusschen 1 *Sam.* XVI en XVII is nieuw en inderdaad verrassend. Men oordeele!

De gebeurtenissen zijn door den geschiedschrijver, met eene didaktische bedoeling, in strijd met de chronologie gerangschikt. In waarheid is David eerst door Samuel gezalfd, heeft hij daarna Goliath verslagen, en is hij vervolgens aan Saul's hof ontboden en daar gebleven. De profetische verhaler wil duidelijk doen uitkomen, dat, na de zalving door Samuel, de geest Gods David bezielde (H. XVI: 13) en hem zoo tot dichter en harpspeler als tot krijgsheld maakte. Daarom laat hij op het be-

[1]) *Nieuw en Oud* VI (1864) blz. 63 verv.

richt betreffende de zalving aanstonds de loffelijke vermelding van David door Saul's hovelingen en zijne komst bij den koning volgen (vs. 18—23). Een „objektiver Historiker" zou deze orde niet hebben gekozen, maar op de zalving den strijd met Goliath en hierop de blijvende verbinding met Saul hebben laten volgen. „Das wäre allerdings eine pragmatische, aber keine didaktische Geschichtserzählung" (S. 417). Er blijven nu nog een paar bezwaren over, die evenwel ver van onoplosbaar zijn. In H. XVII: 12—14 heeft men eene herhaling gezien, na H. XVI: 1 verv. geheel overbodig en bijgevolg een bewijs, dat H. XVI en XVII niet van ééne hand zijn. Ten onrechte! De geschiedschrijver heeft eerst David's afstamming „gelegentlich" medegedeeld en verhaalt die nu nog eens „gründlich" — evenals in *Exod.* VI: 20—26 de afkomst van Mozes en Aäron nog eenmaal wordt blootgelegd, hoewel de lezer die reeds uit *Exod.* II verv. kende. Evenmin baart H. XVII: 15 („En David kwam en keerde terug van Saul, om de kudden zijns vaders te Bethlehem te weiden") moeielijkheid. Men ziet daarin een toevoegsel van den Redactor, die op deze wijze den strijd tusschen H. XVI (David aan Saul's hof) en XVII (David bij de kudden zijns vaders) poogt op te heffen. Die opvatting heeft den schijn voor zich, maar — rust inderdaad op eene onjuiste lezing. De oorspronkelijke tekst luidde namelijk: „En David kwam en keerde terug van Samuel, om de kudden zijns vaders te Bethlehem te weiden." Zoo vernemen wij tegelijk, dat hij na de zalving met Samuel in betrekking bleef en hem nu en dan te Rama bezocht.

Het valt inderdaad moeilijk, dit gevoelen ernstig te bespreken. Leest men, hoe Graetz, gereed om deze treurige uitvlucht voor te dragen, over de nieuwere „Methode der Quellenkritik" den staf breekt — waarvoor wederom, geheel ten onrechte, Ewald verantwoordelijk wordt gesteld — dan vertrouwt men zijne oogen nauwelijks. Doch ik mag niet nalaten, dit oordeel althans kortelijk te staven. Over de zalving van David door Samuel spreek ik niet: dat zij nooit heeft plaats gehad; dat de verhaler in dezen vrij gekozen vorm zijne overtuiging uitspreekt: „David is de door Samuel verkoren en aangewezen koning" — behoeft niet nog eens bewezen te worden. De bezwaren tegen die zalving zijn trouwens door Graetz niet eens aangeroerd (S. 195). Bepalen wij ons dus tot zijne omzetting van de feiten! Zij is met den inhoud der verhalen (volgens Graetz: van het ééne ver-

haal) volstrekt niet te vereenigen. Men herinnert zich de toornige terechtwijzing, die de oudste broeder, Eliab, aan David toedient, als deze aanstalten maakt om den kamp met Goliath te aanvaarden (H. XVII: 28, 29); allernatuurlijkst, indien de schrijver, die haar mededeelt, van David's zalving niets afweet; onverklaarbaar, indien hij zelf had verhaald, dat de profeet hem „in het midden zijner broederen" tot koning had gezalfd. Niet minder sterk pleit het bericht over David's komst aan het hof tegen den voorslag van Dr. Graetz. Hij had ons toch moeten verklaren, hoe die ééne dienaar van Saul David als een onbekende kon noemen en aanbevelen (H. XVI: 18), nadat deze ten aanschouwen van gansch Israël den reus had gedood! Even groot bezwaar levert het begin van H. XVIII op. Er staat immers met zoovele woorden: „En Saul nam hem (David) op dien dag en veroorloofde hem niet, naar het huis zijns vaders terug te keeren" (vs. 2). Voor H. XVI: 14 verv. is hier in het geheel geene ruimte. Zeker weer „didaktische Geschichtserzählung!" Eindelijk staan nog de reeds besproken verzen H. XVII: 12—14 en 15 der hypothese van Graetz in den weg. Zijne hierboven medegedeelde opvatting van vs. 12—14 is meer dan gezocht. De „Gründlichkeit" van dit bericht, in onderscheiding van H. XVI: 1 verv., bestaat N.B. hierin, dat Izaï een Ephrateër [1]) en een oud man genoemd wordt — alsof niet èn het één èn het ander in H. XVI opgesloten lag en, voor een Bethlehemietisch vader van acht volwassen zonen, vanzelf sprak! Bij vs. 15 moest, gelijk wij zagen, de critiek te hulp komen: voor „Saul" lees „Samuel." Maar is dát critiek? Ja, indien de schrijver vroeger had verhaald, dat David zich van tijd tot tijd bij Samuel ophield, dan moest hij nu mededeelen, dat hij ook telkens weer terugkeerde naar Bethlehem. Maar dat verkeer met Samuel is door Graetz gefingeerd. De schrijver, daarvan niets wetende, had ook niet de minste aanleiding om het bezwaar, dat men daaraan had kunnen ontleenen, weg te ruimen. De zgn. verbetering van den tekst in vs. 15 brengt dus eene onverklaarbare en in dit verband storende aanteekening in de wereld. Neen, vs. 15 is wel degelijk eene poging van den Redactor om den strijd tusschen H. XVI: 14—23 en

[1]) Afkomstig derhalve uit eene voorname familie, volgens S. 418. Doch S. 195 heet het: „Isaï stammte keineswegs aus der vornehmsten Judäischen Familie, gehörte vielmehr, so wie sämmtliche Einwohner Bethlehems, einer der geringsten an" (*Mich.* V: 1.)

XVII op te heffen. Hij verraadt zich duidelijk door den stumperigen vorm der opmerking (הָלַךְ וָשָׁב - hier eigenlijk niet geheel gepast), evenals in vs. 12 door de invoeging van het voornaamwoord הַזֶּה, dat insgelijks op H. XVI terugslaat en waarover Dr. Graetz, zeer voorzichtig, het stilzwijgen bewaart.

Doch waartoe verder tot de bijzonderheden afgedaald? De geheele hypothese vervalt, zoodra men één oogenblik nadenkt. Indien de verhaler de bedoeling had, die Graetz hem toeschrijft, en bovendien de werkelijke volgorde der gebeurtenissen kende, dan had hij ze eenvoudig chronologisch kunnen, ja moeten mededeelen. Na de zalving komt Jahveh's geest op David. Dat moet uit David's daden bewezen worden. Welnu, is dan de strijd met Goliath zoodanig een bewijs niet? Blijkt niet daaruit allermeest, veel duidelijker nog dan uit het harpspel, dat Gods geest hem aanblies en met moed en kracht vervulde? Er bestond inderdaad voor den geschiedschrijver, *ex hypothesi*, niet de geringste aanleiding om de orde om te keeren. Indien H. XVII op XVI: 1—13 volgde, dan zou Graetz — en ditmaal terecht — uitroepen: hoe uitnemend gepast! hoe volkomen harmoniëert hier de gang der feiten met des schrijvers opvatting van hunne beteekenis! Met andere woorden: de beweerde „didaktische Tendenz" van den auteur zou, indien zij bestond, hem hebben weerhouden van hetgeen zij nu, volgens Graetz, heeft uitgewerkt.

V. Den inhoud der beide volgende hoofdstukken, 1 *Sam*. XVIII en XIX, geeft Graetz met de noodige toelichting terug, zonder afwijkingen van beteekenis (S. 198—204). Zoo komt hij tot H. XX, het bekende schoone verhaal van David's afscheid van Jonathan. Hoe zal hij zich nu redden? — zoo vraagde ik mij zelven af. Immers geeft dat hoofdstuk blijkbaar eene andere voorstelling van de definitieve scheiding tusschen Saul en David. Als deze laatste zich bij Jonathan beklaagt, dat Saul hem zoekt te dooden (H. XX: 1), dan antwoordt Jonathan, dat David zich bedriegt (vs. 2), en spreken de beide vrienden af, hoe zij zich van Saul's plannen zullen vergewissen (vs. 4 verv.); eerst nadat hunne proefneming de vrees van David ten volle heeft bevestigd, besluit deze tot de vlucht (vs. 35 verv.). De schrijver, die ons dit mededeelt, weet blijkbaar niets van hetgeen thans in H. XIX: 11—24; XX: 1a onmiddellijk aan zijn bericht voorafgaat. Indien Saul, na den mislukten aanslag op David's leven (H. XIX: 8—10),

boden heeft uitgezonden om hem gevangen te nemen en deze zich, met hulp van Michal, door de vlucht heeft moeten redden, dan kan Jonathan onmogelijk tot David zeggen: „dat zij verre! gij zult niet sterven! Zie, mijn vader doet niet het geringste zonder het mij mede te deelen, en waarom zou hij dan dit voor mij verbergen? Er is niets van aan!" (H. XX: 2). Inderdaad, niets is duidelijker, dan dat H. XX: 1*b*—XXI: 1 uit een ander geschrift overgenomen zijn en dat oorspronkelijk H. XXI: 2 op H. XX: 1*a* volgde [1]). Hoe nu Dr. Graetz? Hij kiest ditmaal de verstandigste partij en — zwijgt de quaestie dood. Als wij S. 204 lezen en 1 *Sam.* XX niet kennen of ons de bijzonderheden van dat verhaal niet meer voor den geest staan, dan bemerken wij van de geheele zwarigheid niets. Er wordt daar het een en ander gephantaseerd over eene verbetering in Saul's gezindheid jegens David en een plan van Jonathan om beiden met elkander te verzoenen, maar van den tastbaren strijd tusschen de twee berichten geen woord.

Ik kan op deze wijze niet voortgaan: er zijn zekere grenzen ook voor mijne beoordeeling. Ook staat, zoo ik mij niet bedrieg, de methode van Dr. Graetz den lezer nu reeds duidelijk voor oogen. Laat mij daarom slechts even aanstippen, dat hij zich in het vervolg volkomen gelijk blijft. In 1 *Sam.* XXI: 11—16 (vlucht naar Achis, terstond bij het begin der vervolging) ziet hij geen bezwaar (S. 205). Op een kort résumé van H. XXIV (David spaart Saul's leven) laat hij aanstonds volgen een even kort bericht omtrent H. XXVI (hetzelfde feit onder eenigszins afwijkende omstandigheden) — als ging het een met het ander zeer goed samen (S. 213 f.). Of moet uit het slot van dit laatste bericht („Saul soll hierauf abermals sein Unrecht eingestanden und versichert haben, David niemals mehr zu verfolgen") worden afgeleid, dat Graetz hier twijfelt? Dan had hij het behooren te zeggen, want onder de plichten van den geschiedschrijver staat de oprechtheid bovenaan.

Doch genoeg hiervan. Er blijft mij nu nog slechts één *curiosum* ter vermelding over, van eenigszins anderen aard dan de harmonistische proeven, waarvan wij tot nu toe kennis namen.

VI. Hier en daar in den masoretischen tekst vindt men, mid-

[1]) H. XIX: 1—7 is waarschijnlijk een (vrij sterk afwijkend) doublet van H. XX. Zie Veth in *Godg. Bijdr.* voor 1862 bl. 86, 87.

den in een vers, eene kleine ledige ruimte en daarbij als kantteekening de woorden: פסקא באמצע פסוק, „afdeeling (Abschnitt) in het midden van een vers." Graetz decreteert: „eine solche masoretische Bemerkung setzt immer eine Lücke voraus" (S. 104 n. 1). Ik twijfel daaraan ten sterkste: uit de woorden der Masoreten volgt niets meer, dan dat er huns inziens midden in het vers eene nieuwe onderafdeeling begint en bijgevolg door den voorlezer eene pauze moet worden gemaakt. Doch laat het zijn, zooals Graetz wil. De bedoelde aanteekening bewijst dan toch alleen, dat de Masoreten eene leemte meenden op te merken; of deze werkelijk bestaat, blijft een punt van nader onderzoek. Niet alzoo Dr. Graetz: volgens hem bestaat er eene leemte en is de vraag alleen deze, hoe zij moet worden aangevuld? Eene enkele maal laat hij zich daarbij leiden door de oude vertalingen. Zoo b. v. *Richt.* II: 1 (S. 104) [1]. Doch elders vult hij op eigen gezag het ontbrekende aan. Voorwaar, een allergeschiktst middel om bezwaren uit den weg te ruimen. Doch laat ons zien hoe het wordt gehanteerd!

In 2 *Sam.* XII: 13 „ist eine Lücke angedeutet. Es fehlt wahrscheinlich die Erzählung, dasz David sich vor Gott kasteit hat. Denn erst in Folge der Zerknirschung sprach Nathan zu ihm die Worte in vs. 13b fg." (S. 268 n. 1). — David belijdt zijne zonde (vs. 13a) en kan daarbij licht meer woorden hebben gebruikt, dan „ik heb gezondigd tegen Jahveh", die de schrijver hem in den mond legt. Maar hoe komt Graetz aan de onderstelling, dat hij zich zelven zal hebben gekastijd? en wat geeft ons recht aan te nemen, dat een bericht daarover is uitgevallen?

Bij 2 *Sam.* XXIV: 10 deze aanteekening: „Die in der Masora angedeutete Lücke gab wohl den Traum an, den David hatte, und in diesem Traume sprach David חטאתי מאד. Dadurch ist vs. 11 erklärlich ויקם דוד בבקר. Aber auch innerhalb dieses Verses deutet die Masora eine Lücke an, wahrscheinlich den Inhalt von David's Gebet vor der Bundeslade" (S. 272 n. 2). — De lezer

[1]) Aldaar (n. 1) de bewering, dat מלאך יהוה niet „den engel van Jahveh" aanduidt, die zich niet van Gilgal naar Bochîm kan hebben verplaatst, maar een profeet, die ook *Richt.* VI: 11 zoo genoemd wordt. Dit is eenvoudig onwaar: ook hier is (vs. 11 verv.) „de engel van Jahveh" bedoeld, van den profeet (vs. 8—10) duidelijk onderscheiden. Of deze engel in het O. Testament als „Wanderer" voorkomt, kunnen wij in het midden laten. De schrijver van *Richt.* II: 1—5 zegt met zoovele woorden, dat hij zich van Gilgal naar Bochîm begaf.

geve zich de moeite 2 *Sam.* XXIV: 10, 11 op te slaan. Van „Lücken" geen schijn of schaduw, hare aanvulling dus louter phantasie, die gelukkig in dit geval zeer onschuldig is.

Hetzelfde geldt van de opmerking bij 2 *Sam.* XVI: 13: „In der Lücke musz die Localität angegeben gewesen sein, wo David Halt machte. Es ist auch daselbst durch וינפש שם angedeutet. Es kann nur Jericho gewesen sein. Denn David setzte später von dem Ruhepunkte aus über den Jordan" (S. 279 n. 2). Men vraagt hier alleen, of de naam der rustplaats niet veeleer in vs. 14 dan in vs. 13 moet zijn uitgevallen, indien hij nl. niet in Ajephîm — als eigennaam en niet als *appellativum* op te vatten — werkelijk is aangewezen? Immers eerst na de vermeende leemte in vs. 13 komt David op de rustplaats aan.

Vrij wat bedenkelijker is in elk geval de aanvulling van 2 *Sam.* VII: 4, ter wille waarvan ik mij een langer citaat moet veroorloven. Het vers luidt: „Het geschiedde in dien nacht........, dat het woord van Jahveh tot Nathan kwam." Daarbij teekent Dr. Graetz aan: „In der Lücke musz erzählt gewesen sein, dasz David einen Traum hatte, und auch was der Inhalt desselben war. Denn das darauf mitgetheilte Gebet David's (vs. 18—25) bezieht sich nur zum Theil auf Nathan's Verkündigung (vs. 5—16). In derselben ist nur vorübergehend von der langen Dauer der Davidischen Dynastie die Rede, während in David's Gebet diese Aussicht den Mittelpunkt bildet. In diesem Traume musz ein Gesicht angedeutet gewesen sein, welches in I Chronik XVII: 17 deutlicher als in Samuel ausgedrückt ist: ראיתני כתור האדם מלמעלה. So dunkel auch der Passus ist, so ist doch so viel gewisz, dasz ואת תורת האדם nicht das Richtige sein und תור oder תורה nicht „Reihe der Menschen" oder etwa Reihenfolge der Geschlechter bedeuten kann. Es wäre eine unhebräische Ansdrucksweise. Das Verbum ראיתני führt darauf, dasz הראיתני das Ursprüngliche war; dann kann aber eher כתור das Wort כתר oder כותרת sein, „Krone". David könnte im Traumgesichte eine Krone gesehen haben. Dann ist der Sinn des Passus verständlich: הראיתני כתר האדם מלמעלה. „Du hast mir die Krone eines Menschen von oben sehen lassen." — In diesem Traume kann er auch die Worte vernommen haben, welche I Chron. XXI: 7 anführt, dasz David den Tempelbau unterlassen möge, weil er in Kriegen viel Blut vergossen hat. Darauf weist ja auch der Zusammenhang von שלמה und שלום hin" (S. 292 n. 1).

Zietdaar eene „inhaltschwere" aanteekening. Twee dingen moeten hier wèl onderscheiden worden: de gissing betreffende den tekst van 2 *Sam.* VII: 19; 1 *Kron.* XVII: 17, en de voorstellen tot aanvulling der vermeende „Lücke" in 2 *Sam.* VII: 4. De poging om de eerstgenoemde verzen te emendeeren is volkomen gewettigd; beider tekst is nu onverstaanbaar. De gissing zelve ------, ja, indien ik haar dán-alleen mocht afkeuren, wanneer ik in staat was haar door eene betere te vervangen, dan zou ik moeten zwijgen. Doch tegenover tekstverbeteringen is ook eene blootnegatieve critiek in haar recht. Ik doe dus opmerken, dat כתר האדם (waarom „die Krone eines Menschen"?) eene vreemde uitdrukking is; dat כתר alleen in *Esther* en כותרת in den zin van koningskroon nergens in het O. Testament voorkomt; dat het overdrachtelijk gebruik van „kroon" vóor „koningschap" door oud-testamentische parallelen niet wordt gestaafd; eindelijk en vooral, dat de erfelijkheid van het koningschap in David's familie, ook volgens Graetz h. t. p. de hoofdgedachte, in zijne emendatie volstrekt niet wordt uitgedrukt. Het is mij dus niet mogelijk, de gissing in quaestie over te nemen. Doch al kon ik haar beamen, dan nog zou ik de voorstellen tot aanvulling der leemte in 2 *Sam.* VII: 4 zonder aarzeling afwijzen. Hoe willekeurig en vreemd het is, t. d. p. een droom van David in te schuiven, ziet ieder aanstonds in. Niet aan hem, maar aan Nathan valt, volgens het verhaal, eene openbaring te beurt; indien Jahveh zich rechtstreeks tot den koning wendde, dan werd de zending van den profeet overbodig. Het argument van Graetz voor dien beweerden droom beteekent niets: wat is natuurlijker, dan dat in David's gebed de belofte omtrent den voortduur zijner dynastie op den voorgrond treedt, veelmeer dan in de toespraak van Nathan? Juist voor die belofte wilde David danken. Het blijkt dus volstrekt niet, dat vóór vs. 18—29 het een of ander is uitgevallen; de gissingen omtrent den inhoud van den droom hangen geheel in de lucht. Doch de laatste conjectuur daaromtrent is bovendien een treurig bewijs, hoezeer de harmonistiek bij Dr. Graetz den historischen zin verstompt heeft. Gelijk ik elders aanwees [1]), wordt in het O. Testament de reden, waarom David geen tempel voor Jahveh bouwde, op meer dan ééne wijze opgegeven, en vormen 2 *Sam.* VII (= 1 *Kron.* XVII), 1 *Kon.* V: 17, 18 (Staten-vert.

[1]) *De godsd. van Israël* I: 326—328.

vs. 3, 4) en 1 *Kron.* XXII: 8; XXVIII: 3 eene opklimmende, of, zoo men liever wil, eene afdalende reeks. In de eerstgenoemde pericope schemert nog duidelijk door, dat Jahveh eigenlijk geen tempel begeert; volgens den auteur van *Koningen* ontbraken David tijd en gelegenheid om een tempel te stichten; de Kroniekschrijver acht hem daarvoor ongeschikt, omdat hij „bloed in menigte vergoten en groote oorlogen gevoerd had." Dit laatste motief kenschetst den priesterlijken auteur, bij wien wij het aantreffen, en de Joodsche gemeente der 3de eeuw v. Chr., naar wier behoeften hij de oudere geschiedenis omwerkte. Dat motief over te brengen in den voor-exilischen tijd, ja in de eeuw van David en het toe te dichten aan dezen koning zelven, die immers — in zijne eigene schatting en die zijner tijdgenooten — „de oorlogen van Jahveh" had gevoerd [1]) — dit schijnt mij het toppunt van *ἀκρισία*. Het inschuiven, eindelijk, van dit motief in een gefingeerden droom van David is eene inderdaad vermakelijke mengeling van naïeveteit en critische gewelddadigheid.

Over het algemeen ware het zéér wenschelijk, dat Dr. Graetz zijn oordeel over de berichten van den Kroniekschrijver aan gestrenge herziening onderwierp en daarbij Bertheau's commentaar en de boven reeds genoemde verhandeling van K. H. Graf raadpleegde. In plaats van de onmiskenbare „Tendenz" der *Kronieken* in rekening te brengen en tegenover haar auteur de volstrekt onmisbare bedachtzaamheid in acht te nemen, aanvaardt hij zijne mededeelingen zonder bedenking en misbruikt hij zelfs de historische of critische conjectuur, om hare leemten aan te vullen of haren onderlingen strijd op te heffen. Er zouden hiervan merkwaardige proeven zijn aan te voeren [2]). Doch zoo ik niet te veel van het geduld mijner lezers zal vergen, dan moet ik hier dit gedeelte van mijn opstel, de beschrijving der critische harmonistiek van Dr. Graetz, besluiten.

Toch mag ik de pen nog niet nederleggen. De zonderlinge afdwalingen, waarin de scherpzinnige geleerde en stoutmoedige

[1]) Verg. 1 *Sam.* XVIII: 17; XXV: 18.

[2]) B. v. de mededeelingen en gissingen over het heiligdom te Gibeon en Zadok's aanstelling aldaar (S. 210, 243 f., 295), de conjecturen over Heman en Ethan (S. 346 n. 1) enz., enz.

criticus vervallen is, moeten niet slechts geconstateerd, maar ook, zoo mogelijk, verklaard worden.

Die verklaring is niet ver te zoeken. De harmonistiek is eene dochter der dogmatiek. Confessioneele partijdigheid draagt de schuld van de onhistorische voorstellingen in dit deel van de *Geschichte der Juden* en geeft rekenschap van de methodische afdwalingen, die wij daarin opmerkten.

Met hartelijke sympathie luisteren wij naar den Joodschen geleerde, die tegen miskenning van zijn volk opkomt en Israël's recht op eene eereplaats onder de natiën der oudheid handhaaft. Ook dán als hij eenigszins overdrijft, blijven wij hem het oor leenen: wie is van eenzijdigheid geheel vrij? wáár is zij natuurlijker dan bij den Israëliet, wiens geslacht eeuwen achtereen velerlei ongerechtigheid stilzwijgend heeft moeten dragen? Er zijn intusschen zekere grenzen, die ook het patriotisme niet straffeloos overschrijdt. Dr. Graetz heeft ze niet geëerbiedigd. Zijne „Einleitung" (S. XIX—XXXV) is gewijd, niet aan de waardeering, maar aan de verheerlijking van het Israëlietische volk. Wanneer hij, in zijn eerste hoofdstuk (S. 1—58), godsdienst en zedelijkheid, die haar naam terecht dragen, uitsluitend bij Israël ontdekt en — om ééne bijzonderheid te noemen — den staf breekt niet slechts over vele godsdienstige gebruiken der Egyptenaren, maar over hun geheelen godsdienst, ja zelfs hunne zedelijke voorschriften kenschetst als „hausbackene Lebensregeln und triviale Bemerkungen" (S. 13 n. 1, 14 ff.) — dan is dit eene overdrijving, die zich zelve oordeelt en weerzin wekt, in stede van te overtuigen. „Zij weten niet wat zij doen": dat woord geldt m. i. óók de Joodsche geleerden, die op deze wijze de zaak van hun volk bepleiten. Zij hebben het aan zich zelven te wijten, wanneer zij hun doel missen, ja het tegendeel uitwerken van hetgeen zij beoogen. Ook deze actie moet reactie veroorzaken. En waartoe, in 's Hemels naam, de lofrede, als de waarheid zelve in zoo menig opzicht schoon en eervol is?

Het daareven uitgesproken oordeel over de algemeene beschouwingen in de Inleiding en Hoofdstuk I is vatbaar voor breedvoerige ontwikkeling. Doch ik onthoud mij daarvan, omdat de redewisseling over de billijkheid of onbillijkheid eener vergelijking licht in kibbelarij ontaardt en in geen geval tot eene bepaalde uitkomst leidt. Veel liever stel ik de confessioneele partijdigheid van Dr. Graetz in het licht, met het oog op zijne behandeling

en van het profetisme en van de Sinaïetische wetgeving. Vooral op deze laatste wensch ik de aandacht mijner lezers te vestigen.

I. Reeds in de Voorrede (S. XIII) spreekt Dr. Graetz zijne overtuiging uit, dat de natuurlijke en geregelde gang van Israël's historische ontwikkeling door de werkzaamheid der profeten wordt afgebroken: „Nur das Eingreifen des Prophetismus in die Geschichte bildet eine Anomalie; aber auch die Prophetie ist ein Faktum, das nicht abgeleugnet werden kann (Vgl. Note 2). Sie musz in den Geschichtsprozesz eingereiht werden". Een bovennatuurlijke factor derhalve? Met belangstelling zoeken wij naar het antwoord op deze vraag. Al aanstonds in Hoofdstuk I komt de profetie opnieuw ter sprake (S. 21—23). De profetische geest wordt daar beschreven als „eine noch unerschlossene Geisteskraft," door welke de menschen waarheden ontdekken, die niet binnen het bereik der zinnen liggen. „Abzuleugnen ist es nicht, dasz der menschliche Geist auch ohne Hilfe seiner Sinnesorgane einen Fernblick in die räthselhafte Verkettung der Dinge und in das Gesammtspiel der Kräfte werfen kann." „Das Seelenvermögen besitzt noch Eigenschaften, welche über die Sinneswahrnehmungen und die geschärfte Urtheilskraft hinausgeben, welche den Schleier der dunklen Zukunft zu lüften, höhere Wahrheiten für das sittliche Verhalten des Menschen zu entdecken und selbst etwas von dem geheimniszvollen Wesen, welches das Weltall und das Spiel der Kräfte gefugt und erhält, zu anschauen vermögen." Geen supranaturalisme derhalve. De profetie is een geheimzinnig, maar toch een rein-menschelijk vermogen, óók algemeen-menschelijk, gelijk de door mij in deze citaten onderschrapte woorden duidelijk leeren. Als ons (S. 23) wordt medegedeeld: „Fleckenlosigkeit des Wandels, Selbstlosigkeit der Gesinnung und Gottdurchdrungenheit waren die Vorbedingungen für den Prophetenberuf, völlige Hingebung und Feuereifer für die Sache, die sie vertraten, die hervorstechenden Züge an der Thätigkeit der Propheten" — dan bevestigt ons dit ethisch karakter der profetie in de overtuiging, dat zij, volgens Graetz, tot de hoogste en beste uitingen van den menschengeest behoort. Toch speelt, aan den anderen kant, het supranaturalisme door zijne opvatting heen. Want telkens blijkt, dat hij die buitengewone gave nergens elders vindt dan bij Israël. „Im Verlauf der israelitischen Geschichte, Jahrhunderte hintereinander, traten

fleckenlose Männer auf, welche unbezweifelt einen Fernblick in die Zukunft thaten und Offenbarungen über Gott und die Lebensheiligkeit erschaut und mitgetheilt haben. Das ist eine geschichtliche Thatsache, die jede Prüfung aushält. Eine Reihe von Propheten hat die zukünftigen Geschicke des israelitischen Volkes und die anderer Völker geweissagt, und ihre Verkündigung hat sich durch Erfüllung bewährt (Vgl. Note 2)." Dit hangt met de voorafgaande beschouwing niet goed samen. Algemeen-menschelijk òf specifiek-Israëlietisch: aan dit dilemma houden wij vast, ook terwijl wij erkennen, dat deze of die zijde van het menschelijke bij Israël krachtiger dan elders ontwikkeld is of meer dan elders op den voorgrond treedt. Het staat niet vrij, aan den éénen kant ook op het gebied des geestes de heerschappij van algemeene wetten te erkennen en aan de andere zijde zulk eene uitzondering toe te laten, als hier gemaakt wordt. Graetz had moeten kiezen tusschen het echte supranaturalisme en de werkelijk-historische beschouwing.

Wij stuiten hier op eene zeer wezenlijke en tegelijk zeer ernstige grief tegen Dr. Graetz. „Gelooft gij aan wonderen?" Op deze levensvraag voor den geschiedschrijver van Israël geeft hij ons in dit deel van de *Geschichte der Juden* niet of nauwelijks antwoord. Men leze b. v. de beschrijving van de afkondiging der tien woorden en van de natuurverschijnselen, die haar voorafgingen (S. 37—39). Het verhaal in *Exod.* XIX en *Deut.* V wordt bijna letterlijk teruggegeven en schijnt dus als zuivere afdruk van de werkelijkheid te worden aangemerkt. Maar wat beteekent dan, te midden van die beschrijving, de zinsnede: „Zehn Worte erschollen von der Bergspitze, das Volk war fest überzeugt, dasz sie ihm von Gott offenbart wurden" (S. 38)? Niet minder dubbelzinnig is (S. 34) de passage over het manna: „Auch an Brot hatten sie keinen Mangel, es wurde ihnen durch Manna ersetzt. Sie fanden dies in so reichem Masze und nährten sich davon so lange Zeit, dasz sie es als ein Wunder ansehen muszten." Dan volgt de beschrijving van het natuurlijke manna en eindelijk deze phrase: „Nur am Sabbath fiel es nicht, wie erzählt wird. Das Manna sollte ihnen Belehrung geben, dasz „der Mensch nicht blos von Brot allein, sondern durch jeden Ausspruch Gottes leben kann" [*Deut.* VIII: 3] (S. 35). Even te voren wordt medegedeeld, dat de Israëlieten somwijlen morden over het gebrek, dat zij te lijden hadden. „Aber Mose wuszte

durch eine höhere Eingebung stets Rath (om in hunne behoeften te voorzien? Dat staat er niet, maar:) „die Unzufriedenen zu beschwichtigen. Er zeigte ihnen ein Süszholz, womit sie das bittere Wasser versüszen könnten, oder er schlug den Felsen, woraus dann eine reiche Wasserquelle hervorsprudelte" (S. 34). Hoe hebben wij het nu? Kende Mozes de geheimen van het woestijnleven of voorzag God op wonderbare wijze in den nood van zijn volk?

Men begrijpt, wáárom ik hierop aandring, en wel in dit verband. Inderdaad, de geschiedenis van Israël verandert van gedaante, naarmate wij haar al of niet supranaturalistisch beschouwen. Tusschen die twee opvattingen niet met beslistheid te kiezen, is meer dan een gewoon verzuim. Wat de supranaturalist kan en mag aannemen, omdat hij het rechtstreeks van God afleidt, moet voor den anti-supranaturalist wegvallen, omdat hij overal de heerschappij derzelfde wetten erkent. Met den laatstgenoemde schijnt Dr. Graetz in te stemmen, en toch houdt hij aan, wat slechts de eerstgenoemde recht heeft te gelooven. Supranaturalistische conclusiën, maar zonder de praemissen waaruit ze voortvloeien — dat gaat niet aan. Ja en neen tegelijk is, zegt men, eene slechte theologie — maar ook eene slechte historie.

Wij keeren nog even terug tot de denkbeelden, die Dr. Graetz bepaaldelijk over de profetie uitspreekt. Het optreden van Samuel geeft hem aanleiding om nog eenmaal zijne opvatting uiteen te zetten. Doch wij komen niet uit de nevelen. Nadat de taak van Samuel beschreven was als: „Belehrung und Erziehung des Volkes zum Gesetze Gottes und Entwöhnung desselben von den heidnischen Unsitten" (S. 150 f.), worden wij onthaald op de volgende redeneering, waarvan, gelijk men zien zal, het eerste gedeelte tegen, het tweede vóór het supranaturalisme van den auteur kan worden aangevoerd:

„Die alten Völker ohne Ausnahme — die Griechen mit einbegriffen — waren wundersüchtig. Das Weiseste, Rathsamste und Nützlichste, das ihnen geboten war, wurde von ihnen erst dann angenommen und befolgt, wenn es als der Wille der Gottheit beurkundet war und durch Zeichen und Wunder ihre Einbildungskraft frappirte. Jede Unternehmung, Krieg oder Frieden, Auswanderung oder Ansiedlung musste erst durch die Stimme eines Orakels oder anderer Zeichen gutgeheiszen werden, wenn ein Entschlusz gefaszt werden sollte. Wenn also Samuel das

Volk oder die Aeltesten für eine neuere innere und äussere Umgestaltung oder für die Rückkehr zu Gott gewinnen wollte, muszte er es nicht nur hinreiszen, sondern auch im Namen Gottes sprechen." (Tot dusver de rationalist. Thans komt de supranaturalist aan het woord, maar, gelijk men hooren zal, schuchter en als schaamde hij zich:) „Nun war Samuel ein Prophet, er hatte von Zeit zu Zeit prophetische Träume und Gesichte, die ihm offenbarten, dasz die in seinem Innern gewonnenen Ueberzeugungen nicht blos Eingebungen seines eigenen Herzens oder Geistes, sondern von einem höhern Wesen gebilligt oder vielmehr eingehaucht seien. Diese prophetischen Offenbarungen, welche eine Belehrung oder eine Willensanregung zum Inhalte hatten, waren zugleich mit Enthüllung der nächsten Zukunft verbunden und hatten den Charakter von Vorausverkündigungen und Weissagungen" (S. 151).

Hoe hebben wij het nu? — vraag ik nogmaals. De overtuigingen van Samuel waren „in seinem Innern gewonnen," en de droomen en gezichten openbaarden hem, dat zij niet bloot ingevingen van zijn hart, maar door een hooger Wezen gebillijkt of veeleer geïnspireerd waren! Deze profetische openbaringen, welker inhoud eene of andere „Belehrung" was, waren tegelijk verbonden met onthulling van de naaste toekomst en hadden het karakter van voorspellingen! „La parole est donnée à l'homme pour déguiser sa pensée" — sprak Talleyrand. Één ding is duidelijk, dat zulk een hinken op twee gedachten, zulk een dobberen tusschen het supranaturalisme en het rationalisme, veel meer dan een beslist voor of tegen, op de verheerlijking van Israël uitloopt. Want op die wijze behoudt Israël al wat het vroeger als onmiddellijke en bovennatuurlijke gave Gods bezat, maar het behoudt dat alles als product van eigen begaafdheid en eigen zedelijke ontwikkeling. Voor Dr. Graetz is dit blijkbaar geen bezwaar, veeleer eene aanbeveling van zijne halfslachtige theorie, ja, zoo mij niet alles bedriegt, de eigenlijke grond, waarom zij hem, in weerwil van hare halfslachtigheid, bevredigt: Israël wordt er te grooter door. Wij kunnen ons natuurlijk niet vinden, noch in de halfslachtigheid, noch in de onmatige verheffing van één enkel volk ten koste van alle andere, die zij met zich breugt. Veeleer schijnt ons het echte supranaturalisme redelijker dan deze bastaardsoort.

Moet ik nu ook nog opzettelijk stilstaan bij Note 2, waarheen

Dr. Graetz telkens verwijst, als het geheel exceptioneele karakter der Israëlietische profetie ter sprake komt? „Die Bewährung und Erfüllung der Weissagungen der israëlitischen Propheten" — zoo luidt het opschrift van het daar geleverde betoog (S. 371—378). Uitdrukkelijk wordt verzekerd, dat dit thema „nicht in religiösem, oder supranaturalistischem, sondern in rein historischem oder psychologischem Interesse" critisch behandeld wordt. Toch is de methode, die daarbij wordt gevolgd, niet de historische, maar de apologetische. Op de (onloochenbare) vervulling van eenige profetieën wordt groote nadruk gelegd, maar de veel talrijker voorzeggingen, die niet of slechts ten halve vervuld zijn, worden òf met stilzwijgen voorbijgegaan òf als uitzonderingen op den regel weggecijferd. Aan willekeurige onderscheidingen en hulp-onderstellingen ontbreekt het niet. Doch ik kan dit alles hier niet bewijzen. Na een niet al te lang tijdsverloop hoop ik te toonen, wat eene volledige inductie te dezen aanzien leert.

Voor mijn tegenwoordig doel is dit weinige over de profetie voldoende. Al kon de gave der voorzegging, in dien omvang waarin Graetz haar aanneemt, als feitelijk worden erkend, dan nog zou de hierboven gekenschetste behandeling van het profetisme eenzijdig en partijdig moeten heeten. Hij gewaagt ergens (S. XXXIV) van „das Wunderähnliche im Geschichtsverlaufe des israelitischen Volkes." Op de aanwijzing dáárvan is ook bij de schildering van de profeten zijn streven gericht. Hunne gaven niet bovennatuurlijk, maar toch als bovennatuurlijk: in deze weinige woorden laat zich de quintessens zijner beschouwing samenvatten, maar komt ook hare strekking duidelijk uit.

II. Welke dubbelzinnigheid de voorstelling van het gebeurde bij den Sinaï aankleeft, hebben wij daareven gezien. Ook na herhaalde lezing van hetgeen Graetz daarover schrijft, durf ik niet zeker zeggen, hoe hij eigenlijk denkt. Als hij ons gaat mededeelen, hoe het heldere inzicht in het wezen van Israël's God en den afstand tusschen Hem en de goden der heidenen in den geest van Mozes tot rijpheid kwam — op een keerpunt derhalve in zijne beschouwing — laat hij het onbeslist, hoe die hoogte werd bereikt. „In der Wüste Sinaï, erzählt die Quelle, am Fusz des Horeb, wurde er zuerst einer geistigen Schau gewürdigt, die sein ganzes Wesen erschütterte" (S. 28). Ja, zoo „erzählt die Quelle"; dat wisten we. Maar gij, hoe

verhaalt gij? Dat vernemen wij niet, noch hier, noch in het vervolg.

Daarentegen worden wij ten aanzien van den inhoud der Sinaïetische openbaring volledig ingelicht. Haar grondslag is het zuivere monotheïsme. Jahveh staat tegenover de goden der heidenen als de ware God tegenover de afgoden (S. 24). Reeds de aartsvaders hadden die reine godskennis bezeten, en onder hun nakroost was zij ook in Egypte niet te loor gegaan. De naam Jhvh, in den Mozaïschen tijd ingevoerd, dient om het onderscheid tusschen den God van Israël en de gewaande goden scherp te doen uitkomen (S. 24). Uitdrukkelijk verzet zich Dr. Graetz tegen hen, die de waarde van zulk een monotheïsme miskennen, zooals b. v. Quinet en Renan, maar ook tegen de meening, dat het eerst allengs onder Israël is ontstaan. „Falsch ist auch die Schluszfolgerung, dasz, weil die Israeliten lange Polytheisten waren, der monotheistische Gottesbegriff erst einen Läuterungsprocesz durchgemacht habe, bis ihn erst die Propheten rein gefaszt hätten. Denn der Polytheismus herrschte officiell auch noch nach dem Auftreten der groszen Profeten bis zur Zeit des babylonischen Exils und noch darüber hinaus. Die Wahrheit ist, dasz der lautere Monotheismus nur von einem besonderen Kreise gekannt und bekannt wurde, während der Geist des Volkes entweder ganz polytheistisch oder eklektisch im Dunkel darüber war. Zum strengen Monotheismus gehört der Gottesname Jhvh" (S. 24 f.). — De Sinaïetische openbaring zelve is zuiver-ethisch. De „tien woorden", waarin zij is vervat en waarvan het Bondsboek (*Exod.* XXI--XXIII) de nadere toepassing en uitwerking geeft, worden door Dr. Graetz eerst medegedeeld en omschreven (S. 38 f.), daarna gewaardeerd (S. 39 f.). Ook nu wil ik hem zelven laten spreken, om zelfs de mogelijkheid van min juiste opvatting buiten te sluiten: „Was bedeutete die damals mehr denn zweitausend Jahre zählende Geschichte der Inder, Aegypter und anderer Völker mit ihrer Weisheit, ihren Riesenbauten, den Pyramiden und Kolossen, neben diesem Augenblick am Sinaï? Hier war für die Ewigkeit gesorgt. Hier der Grundstein für das Reich der Sittlichkeit und Menschenwürde gelegt. Es war die Geburtsstunde eines eigenartigen Volkes, wie es bis dahin keines gegeben. Die einfachen und doch tiefen Wahrheiten von einem bildlosen geistigen Gott, einem Erlöser, der sich der Gedrückten und Geknechteten annimmt, von der

Pflicht der Hochachtung vor den Eltern, der Keuschheit, der Achtung des Menschenlebens und des Eigenthums, der Wahrhaftigkeit der Menschen gegen einander und der lauteren Gesinnung, sind am Sinaï zuerst und für alle Zeiten offenbart worden. Es ist dabei zugleich eine neue Entdeckung in dem Innern des Menschen gemacht worden, die Entdeckung des Gewissens."

In de opzettelijke beoordeeling van dit alles treed ik niet. De lezers van mijn *Godsdienst van Israël* weten, waarin ik met Dr. Graetz overeenstem en waarin ik van hem verschil. De losse opmerkingen, waarmede hij zijn oordeel over den ouderdom van het monotheïsme aanbeveelt en de ontwikkelingstheorie poogt af te wijzen, zijn — losse opmerkingen en hebben op wederlegging geene aanspraak. De overdrijving in de waardeering van „de tien woorden" valt ieder aanstonds in het oog. Het gaat toch inderdaad te ver, als Israël geacht wordt het geweten ontdekt te hebben, en nu niet slechts aan de Egyptenaren, maar ook aan de Indiërs elk inzicht in het wezen der zedelijkheid wordt ontzegd. Graetz ontziet zich niet, de wetten der overige oude volkeren te kenschetsen als „Gesetze der Unterdrücker, die den Unterdrückten als Joch aufgelegt wurden, Gesetze der Starken zu ihrem eigenen Nutzen, um die Masse der Schwachen in Zaum und Knechtschaft zu erhalten" (S. 40). Daarop valt niet meer te antwoorden. Of het moest zijn met de vermaning: lees die wetten en word wijs! Daaraan kon dan nog de waarschuwing worden toegevoegd om zich van het idealiseeren der Mozaïsche voorschriften te onthouden. Het gevolg daarvan zou zijn, dat b. v. het overzicht van de wetgeving over de slaven (S. 346) werd aangevuld. Wel wordt daar medegedeeld, dat de meester, die zijnen slaaf of zijne slavin doodslaat, zal worden gestraft (*Exod.* XXI: 20), maar niet, dat hij ongestraft blijft, als de mishandelde eerst één of twee dagen later sterft (vs. 21). Evenzoo zou dan de stelling, dat de bigamie onder Israël slechts bij wijze van uitzondering bestond, aan eene herziening worden onderworpen, tegelijk met de machtspreuk, dat de wet *Deut.* XXI: 15, 16 op een koning betrekking heeft (S. 348 f.).

Doch, zooals ik zeide, van opzettelijke critiek der tot dus ver medegedeelde denkbeelden van Dr. Graetz mag ik mij onthouden. Daarentegen verdient een ander punt in zijne beschouwing afzonderlijke vermelding en beoordeeling. Veel meer nog dan het voorafgaande — waarin Dr. Graetz met de Joodsche en Christe-

lijke orthodoxie eigenlijk geheel overeenstemt — doet dat punt ons zijne opvatting van de Sinaïetische openbaring in hare eigenaardigheid en — in hare partijdigheid kennen.

Op de afkondiging van de tien woorden en het Bondsboek volgt, ook in het verhaal van onzen schrijver, de langdurige afwezigheid van Mozes op den berg Sinaï en de aanbidding van het gouden kalf d. i. van den Apis of Mnevis. Hieraan maakten zich „allerdings nur einige Tausende" schuldig, die Mozes, van den berg afgedaald, door de hem getrouwe Levieten met den dood liet bestraffen. „Nur mit äuszerster Strenge könnte das Götzenthum aus der Mitte der Israeliten vertilgt worden." Door de vragen, die hierbij van zelf oprijzen, laten wij ons ditmaal niet ophouden, om terstond de hoofdzaak in het oog te vatten. Wij vernemen nl. thans (S. 44 ff.), dat eerst na en tengevolge van dezen afval een eeredienst van Jahveh onder de Israëlieten is ingevoerd. Het altaar met het altijd brandende offervuur, de offers zelve, de tabernakel en de daarbij behoorende priesterschap — het zijn al te maal concessiën aan het zinnelijke volk, accommodatie naar zijn nog onontwikkelden toestand en de daaruit voortvloeiende behoeften. „Ursprünglich" — zoo heet het (S. 45) — „sollten gar keine Opfer gebracht werden [*Jer.* VII: 22, 23; *Am.* V: 25]. Im Gegensatz zu der Anschauung der götzendienerischen Völker und der eingewurzelten Gewohnheit, dasz die Götter Opferfleisch brauchten, sollten die Israeliten sich mit dem Gedanken vertraut machen, dasz die erhabene Gottheit, deren Dienst sie geweiht waren, der Opfer nicht bedürfte [*Ps.* L: 8—13; XL: 7 vg. LI: 8; *Hos.* VI: 6 vg. VIII: 13; *Jes.* XL: 16]. Die Religion des Geistes, welche am Sinai verkundet worden, sollte keinerlei Opfermittel als Ausdruck der Gottesverehrung haben, sondern lediglich sittliches, heiliges Leben bethätigen helfen." Dan volgt eene korte beschrijving van de inrichting, die nu ten dienste van het volk in het leven werd geroepen, en daarop dit slotwoord: „Solchergestalt kam in die reine Lehre der sinaitischen Offenbarung ein Element hinein, welches nicht damit in Einklang stand, sie vielmehr durchkreuzte. Der auf das Sinnliche gerichtete Geist des Volkes machte solche Zugeständnisse erforderlich, als Uebergangsstufen zu einer besseren Erkenntnisz. Diese Erkenntnisz blieb dem besseren Theil des Volkes stehts in mehr oder minder klarem Bewustsein, dasz das Opferwesen nur eine untergeordnete Bedeutung haben sollte" (S. 46.)

Moet dit — zoo vragen wij met allen ernst — geschiedenis heeten? Het is inderdaad, in een nieuwen vorm, de oude Joodsche leer, dat de geheele latere ontwikkeling van het Mozaïsme als traditie van den berg Sinaï moet worden aangemerkt. Amos, Deutero-Jezaja en de dichters van *Ps.* XL, L en LI zullen ons „die reine Lehre der sinaitischen Offenbarung' doen kennen! Het is bijna onbegrijpelijk, dat een wetenschappelijk man zulke dingen durft neerschrijven. Indien nu nog slechts voor de bewering, dat de offerdienst later ingevoerd en als accommodatie te beschouwen was, eenige schijn van grond ware! Doch te vergeefs zoeken wij daarnaar. In den Pentateuch, zooals hij nu voor ons ligt, wordt de tabernakel met al wat daarbij behoort door Jahveh aan Mozes getoond en beschreven (*Exod.* XXV—XXXI), nog vóórdat het gouden kalf vervaardigd en door de Israëlieten aangebeden is (*Exod.* XXXII). Dr. Graetz, die de verschillende bestanddeelen van den Pentateuch niet uiteenhoudt en zelfs den vriendschappelijken raad geeft, om de Jehovist- en Elohist-hypothese uit de bijbelsche critiek en isagogiek te verwijderen (S. 25 n.) — Dr. Graetz zou zich niet mogen beklagen, indien wij hem door dit ééne feit volkomen wederlegd achtten. Doch bovendien is nu zijne accommodatie-theorie met het door hem zelven als oorkonde van het Mozaïsme gebruikte Bondsboek onvereenigbaar. Het is waar, de eeredienst wordt daarin kort afgehandeld (*Exod.* XXIII: 14—20; verg. XXII: 28, 29). Doch geen enkel bestanddeel daarvan outbreekt in dezen wetbundel, en zelfs niet van ter zijde wordt aangeduid, dat de wetgever de voorschriften daaromtrent onbelangrijk acht, of dat zij hem als het ware zijn afgedwongen. De beknoptheid, die hij in acht neemt, hangt hiermede samen, dat de regeling van den eeredienst in bijzonderheden vele eeuwen achtereen aan de priesters en aan hun mondeling onderricht werd overgelaten.

Doch waartoe meer? Het geheele denkbeeld, dat de eeredienst onder Israël bij hen, die hem invoerden en aanvankelijk regelden, niet ernstig gemeend, met hunne reine begrippen in strijd, in één woord: eene accommodatie was — dit denkbeeld kan het daglicht niet zien. Men behoorde genoeg eerbied voor de geschiedenis te hebben om haar niet zoo te moderniseeren. De (altijd betrekkelijke) oppositie van profeten en psalmisten tegen den tempel en het offerwezen is zeer verklaarbaar en vindt ook buiten Israël hare parallelen. Doch men keert alles het onderste

boven, wanneer men deze vrucht der ontwikkeling van eeuwen aan het begin van Israël's volksbestaan laat rijpen. De bedoeling, waarmede men zoo handelt, is niet te miskennen: het Mozaïsme moet ten hemel verheven en als „die Religion des Geistes" verheerlijkt worden. Doch in waarheid zijn Israël's voorgangers er niet mede gediend, als men hen zóó losmaakt uit hun tijd en, in plaats van hun de denkbeelden der oudheid te laten, hun het moderne Jodendom en daarbij eene paedagogische wijsheid van zeer twijfelachtige waarde toedicht.

Inmiddels is Dr. Graetz in deze door en door onhistorische opvatting van „die sinaitische Lehre" zóó bevangen, dat hij haar zonder aarzeling ook aan zijne beschouwing van Israël's godsdienstige ontwikkeling in Kanaän ten grondslag legt. Merkwaardig is, in dit opzicht, wat hij schrijft over S a m u e l. Hij was opgegroeid onder de leiding van Eli en dus aanvankelijk van de hooge waarde van den eeredienst overtuigd. Toen de ark buitgemaakt en het heiligdom te Silo verwoest was, zal hij zich daarover eerst bedroefd hebben. Doch allengs leidden deze gebeurtenissen tot eene andere en betere overtuiging. „Geen heiligdom, geene offers!" Maar God verlangde die ook inderdaad niet en had ze, volgens de te Silo bewaarde oorkonden van het oorspronkelijke Mozaïsme, aanvankelijk niet eens verordend. Op gehoorzaamheid aan de Wet kwam het aan en niet op uiterlijke plechtigheden (S. 149 f.) Deze redeneering, gestaafd met een beroep op de aan Samuel toegeschreven spreuken (1 *Sam.* XV: 22, 23) en op het feit, dat hij onder zeer gevaarvolle omstandigheden slechts „ein j u n g e s Lämmchen" offerde (1 *Sam.* VII: 9) — schijnt Dr. Graetz zóó evident, dat hij daarop in het vervolg vrijmoedig voortbouwt. Zoo verhaalt hij ons, dat (N. B.) de Levieten-koren en psalmen, door Samuel ingevoerd, den offerdienst vanzelf in de schaduw stelden. Dit kon natuurlijk den afstammelingen van Aäron niet welgevallig zijn. Immers „von dem falschen Beispiel der Nachbarvölker verleitet, betrachteten sie sich als die Mittler zwischen Gott und die Menschen vermöge der Opfer." Zij beproefden dus hun vroegeren invloed te herwinnen, vestigden zich te Nob en stichtten daar eene soort van tabernakel, waarin ook de ephod niet ontbrak. „Sogar eine Bundeslade scheint in Nob angefertigt worden zu sein, zum Ersatz der von den Philistern erbeuteten, ohne Rücksicht darauf, dasz der Hauptinhalt mangelte, die steinernen Tafeln des Bundes. Allein dem

Volke kam es darauf nicht an; es sah mehr auf das Aeuszere, auf das Gefäsz, als auf den Inhalt; jenes wurde als wunderthätiges Schutzmittel betrachtet. — Samuel aber kummerte sich gar nicht um die Ahroniden in Nob, noch um ihr Heiligthum, noch um ihre nachgeäffte Bundeslade, als hätte er das Priesterthum beim Volke in Vergessenheit bringen wollen. Der Gegensatz zwischen dem ahronidischen Priesterthum und dem Levitenthum, der später offen hervortrat, stammt schon aus Samuel's Zeit" (S. 159 f.). Later wordt ons nog eens verzekerd, dat Saul de priesterschap weer te voorschijn haalde uit het duister, waarin Samuel's „lichtvolle Erscheinung" (!) haar gesteld had (S. 176).

Dat dit alles louter phantasie is, behoeft nauwelijks gezegd te worden. De „nageaapte ark des verbonds" berust op eene foutieve lezing in den masoretischen tekst van 1 *Sam.* XIV : 18, die de Commentatoren sedert lang, volgens de grieksche vertaling, hebben verbeterd. De onverschillige of zelfs vijandige houding van Samuel tegenover de priesters te Nob is eenvoudig door Dr. Graetz verzonnen, met en benevens de tegenstelling tusschen Aäronieden en Levieten, N. B. in de 11de eeuw v. Chr. Hij zelf zou voor zoo groote afdwalingen èn van de historie èn van de historische waarschijnlijkheid zijn teruggedeinsd, indien niet de vroeger medegedeelde opvatting van „die reine Sinaitische Lehre" hem door het hoofd had gespeeld. Haar ten gevalle wordt hier de strijd van Samuel tegen den eeredienst — die immers door 1 *Sam.* VII : 17 en door de offermaaltijden in 1 *Sam.* IX: 19 verv.; XVI: 1 verv., ook op het standpunt van Graetz zelven, aanstonds wederlegd wordt? — in de verhalen van 1 *Samuel* ingedragen. De profeet van Rama wordt in een vertegenwoordiger van „die Religion des Geistes" herschapen.

Inderdaad, het is hoogst natuurlijk, dat Dr. Graetz, doordrongen van deze overtuiging omtrent het Israëlietische volk, tegenover de nieuwere critiek eene zoo vijandige houding aanneemt en zijn eigen pad bewandelt. Met de uitkomsten van haar onderzoek is eene zoo onhistorische beschouwing van het verleden niet te vereenigen. Hoeveel onzekers er nog in hare schifting der oorkonden moge overblijven, dit staat vast, dat zij zulk eene opvatting — de volstrekte loochening van alle reëele ontwikkeling — te eenen male buitensluit. Wie nu nog den aartsvaderlijken en Mozaïschen tijd, of, meer in het algemeen, het oude Israël zóó wil idealiseeren, hij handelt zéér verstandig, wanneer

hij de critische analyse zelve en dus ook al hare resultaten, zelfs de meest evidente, aan de deur afwijst. Hem past alleen eene geheel bandelooze critiek, die slechts behoeft te verwerpen wat haar niet aanstaat en alles mag aannemen wat haar dienen kan.

De stof is verre van uitgeput. De bedenkingen, die ik tegen Dr. Graetz heb ingebracht, konden nog door tal van voorbeelden worden gestaafd, en, ook afgezien daarvan, stuiten wij in zijne *Geschichte* op meer dan ééne afwijkende of geheel nieuwe opvatting, die eene opzettelijke beoordeeling zou verdienen. Doch de oogst was reeds overvloedig genoeg en er mag eene nalezing overblijven. Daarbij kan dan ook menige scherpzinnige opmerking, zoo over den tekst van het O. Testament als over den samenhang der feiten, worden opgezameld en ten gebruike opgespaard. In een ander kader, dan waarin Dr. Graetz ze heeft geplaatst, kunnen zijne opmerkingen en gissingen belangrijke diensten bewijzen. Het onmatig zelfvertrouwen, waarmede Dr. Graetz zijne wijsheid tegenover het onverstand van de uitleggers en critici pleegt te stellen, mag ons niet verhinderen, van het goede dat hij aanbiedt dankbaar gebruik te maken. Doch tegen zijne methode kan niet ernstig genoeg worden geprotesteerd. Op den weg der harmonistiek, hoe ook geëffend en opgesierd, keert de wetenschap niet terug.

31 Maart 1874. A. KUENEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

De Historiographie der Kerkgeschiedenis, geschetst door Dr. B. TER HAAR, Hoogleeraar te Utrecht. Utrecht, C. van der Post Jr.
Eerste stuk. Eerste en tweede tijdperk. Van Eusebius tot Laurentius Valla 1870.
Tweede stuk. Derde tijdperk. Van Flacius tot Semler. 1871.
Derde stuk. Vierde tijdperk. Van Schröckh tot op onze dagen. 1873.

In elke der drie voorredenen, waardoor de drie stukken worden ingeleid, herinnert de Schrijver zijne lezers, dat hij reeds dicht genaderd is aan het einde zijner loopbaan en dat de avond zijns levens is begonnen te vallen. Wie onder hen het voorrecht niet heeft hem persoonlijk te kennen, zou dit licht voor een protestatio actui contraria houden. Mij ten minste is onder het doorlezen van het werk niets voorgekomen, wat op mij den indruk van iets *seniels* maakte. Van afmatting des geestes zal men een schrijver niet verdenken, die zoo zorgvuldig alle bijzonderheden, die voor zijn onderwerp belang kunnen hebben, bijeenbrengt, en die zich zooveel moeite geeft om ook die denkwijze, waarmede hij zich niet kan vereenigen, zuiver en onpartijdig voor te stellen. Nog minder zijn hier sporen te ontdekken van achteloosheid in den vorm. Zou men tegen den stijl een bedenking willen inbrengen, het zou moeten zijn, dat de schrijftrant den lezer te weinig inspanning kost om altijd zijn aandacht levendig te houden. Maar ieder heeft zijn manier en wanneer men schrijft als Dr. ter Haar, dan behoeft men de vergelijking met andere auteurs niet te vreezen. Zijn veerkrachtige, welluidende zinbouw heeft door den ouden dag niets geleden en de liefde voor beeldspraak, die den dichter onder het kleed van den geleerde verraadt, is nog onverzwakt.

Allerminst zal men evenwel een teeken van ouderdom bespeuren in de stemming van den schrijver. Aan het einde van een lange loopbaan pleegt niet zelden een zekere gemelijkheid jegens een jonger geslacht de gave van waardeering te verzwakken. Men wil niet onbillijk zijn, maar onwillekeurig wordt men het, omdat men zich niet meer onverdeeld genoeg aan iets nieuws kan geven om het wezenlijk zoo te beschouwen als het verdient beschouwd te worden. In dit opzicht kan het werk van Dr. ter Haar een model genaamd worden. Al vielen zijn eigen leerjaren in de wetenschap ver vóór het doordringen der nieuwere methode, hij heeft zich voor deze niet afgesloten maar zich van haar zooveel toegeeigend als hij met zijne denkwijze kon overeenbrengen. Wat in haar zijne goedkeuring niet kon wegdragen, is hem daarom geen aanstoot geworden. Hij beoordeelt het met een welwillendheid, een eerbied, die men in een man van hoogeren leeftijd op dubbelen prijs moet stellen. Men zou zelfs nu en dan kunnen wenschen, dat hij zijne critiek iets scherper had uitgesproken, omdat zijn oordeel daardoor voor anderen nog meer leerzaam zou worden. Dat hij het niet deed is zeker alleen te verklaren uit de vrees van iemand, door een meer bepaalde afkeuring, onrecht aan te doen. Zijn milde, verdraagzame geest zoekt veel meer aansluiting dan tegenstelling en gebruikt liever de aanleiding tot prijzen dan die tot laken. Geen gering voorrecht voor zijne leerlingen, indien zij door hem, niet alleen in de studie, maar ook daarin worden geoefend.

De herinnering aan den leeftijd van den schrijver behoeft dus door ons niet te worden aangenomen als een captatio benevolentiae, waaraan wij bij de beoordeeling van zijn werk indachtig zouden moeten blijven, maar kan alleen dienen om ons te meer waarde te doen hechten aan alles wat wij in zijn boek te prijzen vinden.

Mij komt het voor, dat er veel reden is om den schrijver te danken voor hetgeen hij ons gegeven heeft. Hij heeft onze literatuur verrijkt met een werk, zooals wij er nog geen bezaten. Natuurlijk wordt door hen, aan wie het academisch onderwijs in de Kerkgeschiedenis is opgedragen, ook nu en dan de geschiedenis dier geschiedenis behandeld, maar geen van hen heeft tot nog toe aan dat onderwijs een opzettelijke studie gewijd. Bij de inleiding op een collegie over Kerkgeschiedenis zou er ook geen ruimte te vinden zijn voor zulk een uitvoerige bespreking, als

wij in deze drie deelen van Dr. ter Haar ontvingen. Oorspronkelijk was het zijn plan niet, aan het werk zulk een uitgebreidheid te geven als het nu verkregen heeft. Het eerste deel omvat de oude en middeleeuwsche geschiedenis en in het tweede zou de tijd na de Hervorming behandeld worden. Hij bracht het daarin evenwel niet verder dan tot aan Semler, en maakte toen van de gelegenheid gebruik, hem door de noodzakelijke toevoeging van een derde deel aangeboden, om eenige beelden uit den nieuweren tijd wat meer afgewerkt te teekenen. Daardoor hebben wij niet alleen voor het eerst een Hollandsche historiographie der Kerkgeschiedenis gekregen, maar zelfs eene die in volledigheid de bekende geschriften van Stäudlin en Baur verre overtreft.

Een overzicht van den inhoud zal men van mij niet verwachten. Het zou veel ruimte vereischen en dan nog een dor geraamte blijven, waaraan de lezer weinig zou hebben. Ook zou daardoor de aard van het werk eenigszins miskend worden. De schrijver bestemde het bepaald ook voor een Leesboek voor de academische jongelingschap. Maakt men van een boek, dat daarop is aangelegd, een uittreksel, dan geeft men onwillekeurig daaraan een karakter, dat het niet heeft en niet hebben wil. Laten daarom zij, die in het onderwerp belang stellen, den schrijver zelf hooren!

Evenmin wil ik de aandacht onzer lezers bezig houden met kleinigheden, die voor hen geen waarde hebben en voor den schrijver alleen van dienst konden zijn, als hij een nieuwe uitgave van zijn werk moest bezorgen. Bijv. dat bl. 13 bij de behandeling van Eusebius de editie van Schwegler en niet die van Hugo Laemmer wordt vermeld; dat bl. 25 onder de haeresiologen Hippolytus is vergeten; dat bl. 27 onder de schrijvers der Westersche kerk geen plaats is gegeven aan den auteur van: de mortibus persecutorum: dat. blijkens bl. 50 vgg. aan de aandacht van Prof. ter Haar schijnt te zijn ontgaan de als gids in de middeleeuwsche literatuur zoo onwaardeerbare Bibliotheca historica medii aevi van Potthast; dat, en wat meer van dien aard kon gezegd worden, zou te pas kunnen komen bij een handboek, dat telkens herdrukt moest worden, maar hier kan het veilig achterwege blijven. Wat hier verlangd kan worden is een karakteristiek van het werk. Daartoe wil ik gaarne een bijdrage leveren, waarbij ik tevens de gelegenheid zal vinden om eenige bedenkingen, die onder het lezen bij mij zijn opgekomen, ter sprake te brengen.

Zooals ik reeds zeide, munt deze Historiographie uit door den rijkdom van haar inhoud. Er zijn weinig namen van eenige beteekenis uit de kerkhistorische literatuur die men te vergeefs daarin zoeken zal. Vooral in het laatste gedeelte is met de grootste zorg alles bijeengebracht wat de verschillende landen en kerkgenootschappen voor dit onderwerp konden opleveren. Ook het Katholicisme maakt daarop geen uitzondering. Al kan Möhler, naar des schrijvers eigen verklaring, nauwlijks op den naam van historiograaf aanspraak maken, er wordt hem toch een 15tal bladzijden ingeruimd, en nevens hem komen een aantal andere auteurs van meer of minder naam op het tooneel. Maar bij al die onbekrompenheid jegens vreemden verwondert en hindert het ons te meer, dat in die breede galerij geen enkel Nederlander plaats heeft mogen vinden. Waarom ontbreken zij? Natuurlijk niet uit geringschatting of verzuim. „Het blijft mijn wensch, verklaart de schrijver in de voorrede van het eerste stuk, een derde stuk, over de Kerkgeschiedenis der Historiographie (l. de Historiographie der Kerkgeschiedenis) in Nederland afzonderlijk te bewerken. Daar de buitenlandsche letterkunde wegens de onbekendheid met onze taal, niet dan bij zeldzame uitzondering van de hier in het Nederduitsch verschenen geschriften, toont kennis te dragen; daar bij eene Ethnographische rangschikking der schrijvers Nederland tot hiertoe nagenoeg geheel is voorbijgegaan, als ware daarvoor nauwelijks eene plaats in te ruimen op die wereldtentoonstelling der volken; daar hierover ook in ons Vaderland, zoo veel mij bekend is, nog geen afzonderlijk geschrift bestaat, mag dit gedeelte allerminst achterwege blijven of veronachtzaamd worden en gevoelde ik mij dubbel opgewekt, ook hieraan mijne krachten te beproeven." Uitmuntend. Van een vaderlandsch schrijver kan men niet anders verwachten, dan dat hij het verzuim door den vreemdeling gepleegd zal herstellen. Maar lag het dan niet vóór de hand op die wereldtentoonstelling zelve voor Nederland de rechtmatige plaats te eischen? Waarom voor hetgeen wij te exponeeren hebben een afzonderlijk klein gebouwtje opgericht, als waren wij te goed of te slecht om op gelijken voet met andere natiën behandeld te worden? Juist wanneer onze kerkhistorische literatuur in hetzelfde kader met de buitenlandsche ware samengevoegd, zou het zijn uitgekomen, welk aandeel wij in verschillende tijden hebben genomen aan de algemeene ontwikkeling. De vertalingen van een Gottfried Arnold, een Mosheim en anderen

zouden bewezen hebben hoe men zich hier het beste wat Duitschland opleverde zocht toe te eigenen. Omgekeerd zou het gebleken zijn, dat er voor den vreemdeling ook hier wel iets viel te leeren. Als Rechenberg geroemd wordt als die in zijn Summarium van 1697 het eerst een vrije periodenindeeling heeft gevolgd, dan kon daartegenover gesteld worden dat onze Hornius daarvan reeds in 1666 het voorbeeld gegeven had. Die gelijktijdige en vergelijkende behandeling van onze literatuur zou ook dit voordeel gehad hebben, dat dan van zelf het onbeduidende zou zijn blijven rusten in de verdiende vergetelheid, terwijl nu bij een afzonderlijke beschrijving het gevaar dreigt, dat alleen de oorsprong uit ons vaderland als een titel voor eervolle onderscheiding zal gelden. Het zal, vrees ik, in het buitenland, als men daar kennis neemt van het werk van Dr. ter Haar, een onaangenamen indruk maken, dat er over ons land geheel gezwegen wordt, omdat daarvoor een gereserveerde plaats in een afzonderlijk boekdeel is bestemd. Men zal er een bewijs in vinden van kleinsteedsche ingenomenheid met eigen merkwaardigheden en ons op nieuw het oude (en hier niet onverdiende) verwijt toevoegen, dat wij ons niet flink aan andere natiën weten aan te sluiten om zooals ieder ander onze waar op de algemeene markt der beschaving te brengen. Had Prof. ter Haar een afzonderlijk aanhangsel bestemd voor de Historiographie der Kerkgeschiedenis van Nederland, wij zouden begrepen hebben dat hij hieraan meer uitgebreidheid wenschte te geven dan in verband met de geheele inrichting van zijn werk kon worden ingeruimd, en het bijzondere van het onderwerp zou een bijzondere bewerking gerechtvaardigd hebben. Maar dat Nederlanders, die over algemeene Kerkgeschiedenis geschreven hebben, alleen om het feit, dat zij geen Duitschers of Zwitsers maar Nederlanders geweest zijn, buiten de algemeene geschiedenis van hun wetenschap gesteld worden, dat schijnt mij evenmin te begrijpen als te rechtvaardigen.

Intusschen, wij staan hier voor een fait accompli, dat door ons doleeren niet verdwijnt of verandert. Troosten wij ons met de gedachte, dat, volgens de laatste voorrede, het plan om een afzonderlijke Historiographie der Kerkgeschiedenis in Nederland te bewerken door den geachten schrijver nog geenszins is opgegeven. Wij zullen dus, indien hem kracht en gezondheid bewaard worden, nog ontvangen wat aan het aanvankelijk voltooide werk ontbrak. Moge deze arbeid tevens dienen om hem de leegte in

zijn huiselijk leven, door het in deze dagen geleden verlies van zijne echtgenoote, minder pijnlijk te doen gevoelen!

Naast de groote volledigheid zou ik als tweede kenmerk van dit boek noemen het ruime aandeel dat daarin aan de biographie is toegekend. Niet slechts in de noten worden biographische bijzonderheden medegedeeld over de auteurs, wier werken worden beoordeeld, maar de schrijver vlecht telkens in zijn overzicht een kleine levensschets in, als tot inleiding op hetgeen hij over de boeken te zeggen heeft. Hierin staat zijne methode lijnrecht tegenover die van Baur in de „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung," waar men van de verschillende auteurs nauwlijks iets meer dan den naam vermeld vindt. De manier van Prof. ter Haar heeft zeker dit voor, dat zij de lectuur van zijn geschrift, uit een aesthetisch oogpunt, aangenamer maakt. Ook zijn er schrijvers, wier werk men niet juist kan beoordeelen, wanneer men onbekend is met hunne levensomstandigheden. Een Flacius en een Gottfried Arnold, om slechts deze twee te noemen, worden eerst volkomen verklaard, als men hunne opvatting stelt in het licht van den kring, waartoe zij behooren, en van de plaats, die zij in dien kring hebben ingenomen. Wie het verschil in methode tusschen Neander en Baur wil verstaan, moet het verschil tusschen beider persoonlijkheid kennen. Onze schrijver kan dus met recht beweren, dat al de biographie in zijn boek niet slechts tot opsiering dient, maar wel degelijk tot de historische verklaring van zijn onderwerp behoort. Bescheiden zou ik hem evenwel willen vragen, of het hierbij niet van het hoogste belang was, maat te houden en de grootste spaarzaamheid in acht te nemen. Had hij slechts een biographisch en bibliographisch overzicht willen geven van hetgeen er op het gebied der kerkgeschiedenis merkwaardigs is te vinden, dan kon hij onbeschroomd zijne neiging tot schetsen van personen en voorvallen hebben gevolgd. Maar uit alles blijkt, dat hij, zooals trouwens van hem niet anders te wachten was, zich veel hooger eischen heeft gesteld, dat de vraag van de methode bij hem op den voorgrond stond en het historisch-critisch onderzoek moest dienen, om de ware historiographie van de verkeerde te onderscheiden. Daarvoor nu schijnt mij dat overwicht van het biographische in de behandeling wezenlijk belemmerend. Men raakt telkens den draad van de methodevraag kwijt. Nog zooveel meer is dit het geval, wanneer de logische indeeling nu en dan

door een ethnologische of ook door een confessioneele verbroken wordt. Laat mij hier het plan van het laatste tijdperk afschrijven. Het kan tevens bewijzen, welk een rijkdom van stof daarin behandeld is.

VIERDE TIJDPERK.

De Kerkgeschiedschrijving onder den invloed der latere godgeleerdheid en wijsbegeerte.

Van Schröckh tot op onze dagen.

I.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving grootendeels in dienst van een eenzijdig subjectivisme.

Joh. Matt. Schröckh.

SPITTLER [1]). PLANCK. HENKE. VATER. STÄUDLIN. MUENSCHER. Priestley. de Villers. MUNTER.

II.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving zich van deze boeien bevrijdende en strevende naar meerdere objectiviteit.

Ph. Conr. Marheinecke.

TZSCHIRNER, J. E. C. SCHMIDT. Rettberg. DANZ.

Joh. Carl. Ludw. Gieseler.

Augusti. Engelhardt. Baumgarten Crusius.

Karl Hase.

III.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving van het behoudend standpunt des Evangelischen geloofs.

August Neander.

Geschiedschrijvers uit de school van SCHLEIERMACHER en NEANDER Niedner. Illgen. Jacobi. Kling. Henry. Herzog. ULLMANN. HAGEN-

---

[1]) De kapitaal gedrukte namen duiden de schrijvers aan, wier werken opzettelijk worden behandeld. De overigen worden meer in het voorbijgaan vermeld.

BACH. Schenkel. Hundeshagen. SCHAFF. Rüdelbach. Guericke. Lindner. Kurtz.

Nog andere geschiedschrijvers van behoudende richting in *Duitschland.*

Ebrard. Lange. Thiersch. Hasse. Nippold. Nitzsch. Tholuck. Rothe. Dorner. Heppe. Max Göbel. v. Lechler.

in *Zwitserland.*

MERLE D'AUBIGNÉ. BUNGENER. Muston.

in *Frankrijk.*

Matter. Choiseul d'Ailecourt. Michaud. Michelet. Puaux. Ch. en Ath. Coquerel. Bersier. Herminjard. DE PRESSENSÉ. DE GASPARIN. GUIZOT.

in *Engeland.*

Waddington. Milman. M'crie. Mill. Bowden Vaughan. Stephen. Taylor. Fisher.

IV.

De Pragmatische Kerkgeschiedschrijving in haren overgang tot eene organische beschouwing en behandeling der geschiedenis.

Ferdinand Christiaan Baur.

Geschiedschrijvers uit de Tubingsche school en van de moderne richting.

Bestrijders der Tub. School. Uhlhorn.

Strauss. Schwegler. Ritschl. Zeller. Schwartz. Lang. Keim. Renan. Laurent. Haag. Réville.

V.

De Pragmatische Geschiedschrijving en de Roomsch-Katholieke Kerk.

Ab Hontheim. Graveson. SACCARELLI. Royko. Dannemayer. von Wessenberg.

Proselieten uit de Protestantsche Kerk.

VON STOLBERG. [Katerkamp. v. Kerz.] HURTER. Voigt. GFRÖRER Görres.

Johann Adam Möhler.

Geschiedschrijvers in de Roomsch-Katholieke Kerk na MÖHLER. Locherer. Hortig. Ruttenstock. Annegarn. Hast. Hefele. RITTER. ALZOG. DÖLLINGER.

Roomsch-Katholieke Geschiedschrijvers in *Engeland.*

Het Anglokatholicisme.

LINGARD. NEWMAN. Parker. Palmer. NEALE. Ward.

VI.

Slotbeschouwing.

Wanneer men dit plan overziet, dan bemerkt men terstond, dat de grondidee gelegen is in het begrip van pragmatische geschiedschrijving en dat dus ook daarin de eenheid van al de deelen gezocht moet worden. Dat gaat goed met I en II, maar reeds bij III wordt dat plan doorkruist door een ander. Van de school van Schleiermacher en Neander stapt de auteur over in een andere groep, aangeduid als: behoudende richting in Duitschland. Onder de hand schijnt van die aanduiding alleen het laatste gedeelte, in Duitschland, over te blijven, zoodat zelfs Nippold hier een plaats kan vinden. Maar nu gaat alle gedachte aan pragmatiek en dogmatiek verloren en worden een aantal nieuwere schrijvers over kerkgeschiedenis eenvoudig naar hun vaderland gegroepeerd. In IV wordt de leidende idee weer opgevat en komen de Tubingers voor als zulken, die de pragmatische kerkgeschiedschrijving doen overgaan tot een organische beschouwing. Deze qualificatie van Baur's methode hangt samen met den ruimeren zin, dien Dr. ter Haar aan het begrip van pragmatische kerkgeschiedschrijving wenscht te geven. Daarover later. Maar nu V met het opschrift: De Pragmatische Geschiedschrijving en de Roomsch-Katholieke Kerk. Het is zeker niet toevallig, dat de twee leden van dit opschrift alleen door het voegwoord: en verbonden zijn. Het verband eischte natuurlijk het voorzetsel: in, want daardoor alleen bleef de eenheid van dit deel met de voorafgaande bewaard. Maar Pragmatische methode en Roomsch-Katholicisme zijn nu eenmaal niet te vereenigen en de twee leden konden dus slechts naast elkander gesteld worden. Maar zelfs van dat:

naast elkander, is in de beschrijving zelve niets weer te vinden. Als ware er van geen pragmatische methode sprake geweest, geeft de auteur naar volgorde van tijd, vóór en na Möhler, namen en titels op; en, wanneer hij in die twee helften nog weer een indeeling maakt, dan is ook deze niet ontleend aan de methode in de bedoelde werken gevolgd, maar aan een overweging van geheel anderen aard, of de auteurs proselyten uit de Protestantsche kerk zijn geweest en of zij tot het Anglo-Katholicisme hebben behoord.

Dr. ter Haar staat als schrijver veel te hoog, dan dat men deze bevreemdende onregelmatigheid aan achteloosheid zou kunnen toeschrijven. Het ligt voor de hand hoe hij daartoe gekomen is. Hij heeft zich eigenlijk een tweeledig doel gesteld. Vooreerst wilde hij de methode der historiographie in een historisch-critisch onderzoek behandelen. Maar dan wenschte hij een zooveel mogelijk volledig overzicht te geven van hetgeen in verschillende tijden en in verschillende afdeelingen der Christelijke kerk voor de kerkgeschiedenis geleverd is. Naar mijn bescheiden meening heeft de vereeniging van die twee plannen aan zijn boek veel kwaad gedaan. De hoofdzaak is verdrongen door de bijzaak. Men gevoelt het levendig als men naast het werk van ter Haar dat van Baur legt. Bij Baur ontmoet men geen tiende gedeelte der personen, die door ter Haar ten tooneele worden gevoerd, maar bij Baur valt van het begin tot het einde de draad die al de deelen tot één geheel verbindt duidelijk in het oog, en als men het boek gelezen heeft, heeft men een levendige voorstelling van de critiek die de geschiedenis der geschiedschrijving over de verschillende methoden van geschiedschrijving heeft uitgeoefend. Bij ter Haar daarentegen dwaalt men rond in een overvolle beeldengalerij, waarvan hij, die gekomen is om de regelen der kunst te leeren, meer een verwarrenden indruk dan een aanwijzing van den waren weg medeneemt.

Zou het niet veel beter geweest zijn als een groot gedeelte van al die heele en halve geschiedschrijvers, waarmede wij nu kennis moesten maken, eenvoudig met stilzwijgen ware voorbijgegaan? Van hen leeren wij niets wat wij niet veel beter van de groote meesters in ieder genre kunnen leeren, en komt het ons te pas, dat wij iets van hen moeten weten, dan hebben wij Herzog en Biographische Woordenboeken en Conversationslexica en Encyclopaedieën. Daar zijn zij op hunne plaats, maar in een

wetenschappelijk werk over Historiographie der Kergeschiedenis zoeken wij alleen de **representative men** in wie de geschiedkundige ontwikkeling der methode hare keerpunten vindt.

Maar gij vergeet, zal mogelijk Dr. ter Haar mij antwoorden, dat ik mijn boek bepaald ook voor de studenten geschreven heb, en dat ik hun een Leesboek in handen wilde geven, dat dienen kon om hen, „als in het hart der kerkgeschiedenis over te brengen, zoodat zij, tot hare bestudeering overgaande, zich aanstonds daarin te huis zullen gevoelen, en te beter en dieper in den geest en het karakter van elke Periode zullen kunnen doordringen." Ik vergeet dat niet, maar ik meen dat dit uitmuntende doel veel beter langs anderen weg zou kunnen bereikt worden. Ik vrees, dat de overlading van het geheugen met al die namen en titels den blik der eerstbeginnenden meer zal verbijsteren dan verhelderen. Daarentegen zouden zij wezenlijk in de verschillende soorten van historieschrijvers thuis komen, wanneer men hun liet zien hoe elke soort de groote, epoquemakende gebeurtenissen en personen had opgevat. Ik zou hun iets meer uit de voornaamste werken zelve willen leeren kennen. Neem bijv. zulk een feit als de Kerkhervorming der 16de eeuw en deel hun mede, hoe dat door de verschillende historici is verklaard, dan begrijpen zij dadelijk het onderscheid der methoden en kunnen zij zelven beoordeelen, waarom de eene boven de andere te verkiezen is. Daarvoor kunnen allerlei onderwerpen worden gebruikt, zoodat er tevens een aantal belangrijke gedeelten ter sprake komen. Ik heb, toen ik in het begin van dezen cursus weder de geschiedenis der Kerkgeschiedenis behandelde, die manier in toepassing gebracht en het is mij goed bevallen. Dan ook eerst brengt men de toehoorders wezenlijk in het hart der Kerkgeschiedenis, want men leert hen verstaan wat eigenlijk geschiedenis is.

Het spreekt van zelf, dat men bij een werk als dat van Dr. ter Haar, met bijzondere aandacht kennis neemt van de slotbeschouwing, waarin de resultaten van het onderzoek worden samengevat. Daarin toch hoopt men de principieele vraag naar de ware methode van geschiedschrijving beantwoord te vinden. In die verwachting wordt men door den Schrijver niet teleurgesteld.

De slotbeschouwing bevat:

I. Overzicht van den gang der ontwikkeling, dien de Kerkgeschiedschrijving van de tijden der Hervorming tot op onze

dagen genomen heeft, in de *Roomsch-Katholieke* en in de *Protestantsche* kerk.

II. Tegenwoordige hoogte der Kerkgeschiedschrijving. Beantwoording der vraag, in hoeverre de *organische* geschiedbeschouwing als de beste Methode mag worden erkend en zich als zoodanig zal blijven aanprijzen.

III. Gevolgtrekkingen en vooruitzichten met het oog op de Kerkgeschiedschrijving der toekomst.

Het resultaat, waartoe de geachte Schrijver hier komt, was reeds uit het voorgaande te voorspellen. Hij verdedigt de pragmatische methode. Reeds in de Inleiding op het 1ste stuk had hij dit te kennen gegeven en wat hij daarmede bedoelt aldus verklaard: „Wij verstaan door eene *Pragmatische* beschouwing en behandeling der geschiedenis, dat de schrijver zich niet met een getrouw en geloofwaardig verhaal der gebeurde zaken vergenoege, schoon dit de eerste eisch en het kenmerk der ware geschiedenis blijft, maar zonder Gods wereldbestuur te loochenen of eene hoogere leiding in de menschelijke daden en lotgevallen voorbij te zien, inzonderheid op het natuurlijk verband der dingen, de samenschakeling van oorzaken en gevolgen het oog gevestigd houde, zoodat hij in het verledene de kiem van het tegenwoordige, in het tegenwoordige de voldragene vrucht van het verledene en tegelijk de wording der toekomst zie, en de geschiedenis als een bezield *organisch* geheel geve te aanschouwen." Ontdoen wij deze uitspraak van hetgeen daarin meer omschrijving dan beschrijving moet heeten, dan komt zij hierop neder: de pragmatische methode zoekt de verklaring der geschiedenis in het natuurlijk, oorzakelijk verband der dingen, maar zonder Gods wereldbestuur te loochenen. In verschillende vormen en met uitvoerige toelichting wordt dit denkbeeld in de slotbeschouwing uitgewerkt. Heb ik de bedoeling van den schrijver wel gevat, dan is het hem te doen geweest om deze drie zaken:

1. Tegenover de bekrompen historiographie van die schrijvers, die bekend zijn onder den naam van de Pragmatisten, Schröckh c. s. wilde hij het recht handhaven om die methode, die hem de ware toeschijnt, de pragmatische te blijven noemen, zonder dat men hem aansprakelijk kon stellen voor hetgeen hij ook in de Pragmatisten afkeurt.

2. Tegenover de organische methode der Tubingers streed hij voor zijn recht om hetgeen hij daarin goedkeurde met zijne

methode te vereenigen, zonder dat hij daarom gehouden zou zijn met hen den staf over de pragmatische methode te breken.

3. Tegenover de naturalistische verklaring der geschiedenis bepleitte hij zijn recht om de inwerking der goddelijke Voorzienigheid in den loop der dingen te erkennen, zonder dat hij daarom zijn zegel wilde hechten aan een onwijsgeerig dualisme.

Pragmatiek derhalve, maar zóó, dat waarlijk door haar het organisme der geschiedenis begrepen worde. Organisme, maar zóó, dat daarin plaats blijve voor den bovennatuurlijken factor van Gods wereldbestuur.

Nu hebben wij hier vooreerst een vraag, waarbij ons het gevaar bedreigt van in een nutteloozen strijd over namen te vervallen. Wanneer Prof. ter Haar onder pragmatische methode zulk eene verstaan wil hebben, waarin al het goede, dat hij ook bij Baur en anderen erkent, mede is opgenomen, dan wordt het vrij onverschillig of men die methode de pragmatische dan wel de organische zal noemen. Daarom, wanneer hij beweert, dat niets hem verbiedt den naam, die gewoonlijk voor Schröckh c. s. gebruikt wordt, te behouden voor eene historiographie die in niets op die van Schröckh gelijkt, dan zou ik antwoorden: fiat, mits dan het verschil van beteekenis aan dien naam gehecht zeer duidelijk aan het licht kome. Dat is het, wat, naar ik vrees, niet genoeg door onzen schrijver is gedaan. Het kenmerkende der zoogenaamde Pragmatisten is, dat zij de verklaring der geschiedenis zoeken in de veelheid van het bijzondere, het kenmerkende der methode die hier de organische wordt genoemd, dat zij de geschiedenis uitsluitend verklaart uit de eenheid van het algemeene. Wil men die twee vereenigen, dan is het niet genoeg met onzen schrijver te zoeken wat er toch aan beide zijden goedkeuring en navolging verdient, want zoo komt men nooit tot een leidend beginsel, zonder hetwelk geen wetenschappelijke historiographie mogelijk is. Als men in beide methoden eene eenzijdigheid erkent, — iets wat ik aanstonds bereid ben toe te stemmen — dan is er geen andere weg om beider eenzijdigheid te boven te komen, dan dat men een betere verklaring tracht te geven van de verhouding, waarin bij de historiographie het algemeene en het bijzondere tot elkander gesteld moeten worden, m. a. w. dat men het algemeene als de eenheid van al het bijzondere, al het bijzondere als de verscheidenheid van het algemeene leere begrijpen. Kan een Spittler Luthers reformatorisch optreden daaruit

verklaren, dat hij meer aan exegese dan aan dogmatiek had gedaan en een Baur de geheele Reformatie daaruit afleiden „dass die Idee der Kirche sich an sich selbst zerreibt," wat helpt het dan, of men verzekert met Spittler de beteekenis der persoonlijkheid en met Baur de beteekenis der Idee te willen erkennen, zoolang men niet het beginsel heeft gevonden, waaruit de waardeering van beide natuurlijk en noodwendig voortvloeit? De aanwijzing van zulk een beginsel, in scherp afgepaste formuleering, mis ik te veel in het werk van den Hoogleeraar ter Haar. Ik kan daarover niet verder uitweiden zonder deze boekbeoordeeling te maken tot een verhandeling over hetzelfde onderwerp; maar, om slechts één voorbeeld te noemen: welke waarde heeft bij de historiographie het nationaliteitsbeginsel? Had die vraag niet gesteld en beantwoord moeten worden? Er zijn meer dergelijke principieele vragen, maar al ware deze eene slechts ernstig ter sprake gebracht, dan zou er reeds meer vastheid, meer eenheid gekomen zijn in al de uitmuntende opmerkingen, die de Slotbeschouwing bevat.

Een dergelijke bedenking heb ik ook tegen de wijze waarop Dr. ter Haar de erkenning van het goddelijk wereldbestuur vereenigd wil hebben met de verklaring der gebeurtenissen uit hare natuurlijke oorzaken. Ook te dien opzichte schijnt mij de voorstelling, hier gegeven, niet scherp genoeg bepaald. Het is duidelijk, dat de schrijver geen *mechanisch ingrijpen* (III 314 noot) bedoelt, maar veel meer nog springt het in het oog, dat hij zich niet kan vereenigen met eene historiographie die „buiten het causaalverband der dingen, elke hoogere macht en werking loochent. (bl. 308) Deze toch laat „het lot der volken en de groote gebeurtenissen der wereld, wegens den noodzakelijken samenhang der dingen, deels aan een blind en ijzeren noodlot als vastgeklonken, deels ook — daar het kleinste niet zelden het grootste verbindt — opgehangen aan den dunnen draad, aan het spinrag van een grillig en wisselziek geval" (bl. 311) [1]. Wanneer nu

---

[1]) Als voorbeeld voor het laatste wordt genoemd de invloed dien het uitblijven van Crouchy op den afloop van den slag van Waterloo zou hebben gehad. „Wel zeker" zegt de schrijver „heeft ook die onvoorziene vertraging hare zeer natuurlijke en eenvoudige oorzaak gehad; en zoo men meent hierin te moeten berusten, dan is de geheel veranderde toestand van Europa sedert 1815 het gevolg · waarvan? — dat wellicht het zakuurwerk van den Maarschalk wat traag geloopen en verkeerd geweest heeft." Waarom zou dit onzen auteur

het een zoowel als het ander vermeden moet worden, men evenmin bij de verklaring der geschiedenis de onderstelling van een *mechanisch ingrijpen* mag gebruiken, als *buiten* het causaalverband der dingen elke hoogere macht en werking mag loochenen, wat mag, wat moet men dan wel? Op die vraag ontvangen wij geen ondubbelzinnig antwoord. Soms zou men meenen, dat het den schrijver genoeg is, wanneer bij de wetenschappelijke werkzaamheid van den historicus alleen het natuurlijk causaalverband tot verklaring wordt gebruikt, zoo slechts daarna de godsdienstige mensch de resultaten van het onderzoek in het licht stelt van zijne godsdienstige wereldbeschouwing, maar ik geloof toch niet, dat hiermee geheel aan zijne wenschen is voldaan. Immers daaruit volgt, dat voor den historicus als historicus diens eigen geloof in Gods wereldbestuur geheel buiten rekening moet blijven, en er dus ook niet, zooals wij III 308 lezen „werkelijk onderscheid tusschen geloovige en ongeloovige geschiedbeschouwing bestaat." Of, waarin zou dat onderscheid bestaan? Zou de geloovige historicus nog een anderen factor voor de verklaring der geschiedenis tot zijne beschikking hebben, dan de ongeloovige? Heeft, om ter Haar's eigen voorbeeld te gebruiken, Dr. Hooykaas, door zijne ontkenning van een goddelijk wereldbestuur, voor zijne levensbeschrijving van Jezus in den „Bijbel voor jongelieden" een der hulpmiddelen eener organische historiographie verloren?

Ik verbeeld mij, dat deze vragen onzen auteur eenigszins in verlegenheid zouden kunnen brengen. Ware hij streng supranaturalist, dan zou hij kort en goed antwoorden: zeker, gaat er voor den ongeloovigen historicus een belangrijke factor verloren,

---

aanstoot geven? Als de Voorzienigheid Crouchy te laat liet aankomen, mocht zij zich dan daarvoor niet van des Maarschalks zakuurwerk bedienen? Had de fransche generaal een begin van apoplexie gekregen, die hem belette tijdig met de reserve op te komen, dan zou er zeker gezegd zijn: ziet hier den vinger Gods! Is God dan meer in den vertraagden bloedsomloop in een menschelijk lichaam, dan in den vertraagden loop van een raderwerk? Maar het geheele voorbeeld toont, hoe noodig het voor den schrijver geweest ware zich scherper rekenschap te geven van het verkeerde in de methode der Pragmatisten. Dat denkbeeld, dat de veranderde toestand van Europa na 1815 zou hebben afgehangen van den gang van Crouchy's horologie, kan slechts opkomen bij iemand die met de Pragmatisten de verklaring der geschiedenis alleen zoekt in de veelheid van het bijzondere. Onafhankelijk van alle horologies was het in 1815 onmogelijk dat Napoleon zijne overmacht over de geällieerden herwon, want op het groote uurwerk, dat de tijden der menschen en volken regelt, was zijn tijd voorbij.

namelijk die van de goddelijke tusschenkomst. Stond hij geheel op het standpunt der moderne, organische wereldbeschouwing, dan zou hij geen bezwaar maken om te erkennen, dat, onverminderd de waarde eener godsdienstige opvatting van de geschiedenis, de historiographie hare hulpmiddelen tot verklaring der geschiedenis alleen aan het natuurlijk organisme van het leven der menschheid heeft te ontleenen. Maar nu hij geen mechanisch ingrijpen en toch een hoogere macht en werking in de geschiedenis erkend wil hebben, nu was het dringend noodig geweest, dat hij eerst voor zich zelven en daarna voor ons in bepaalde regelen had aangewezen, welke invloed, naar zijne overtuiging, aan het geloof in Gods wereldbestuur bij de historiographie moet worden toegekend.

Ook hier weder zou ik, om dieper in te dringen in het onderwerp, de grenzen eener boekbeoordeeling moeten overschrijden. Ik gevoel anders wel, dat ik het recht om deze aanmerking te maken zou moeten staven door een aanwijzing, hoe, naar mijne voorstelling, de godsdienstige wereldbeschouwing met de historiographie in betrekking kan worden gebracht. Gaarne wil ik deze en andere principieele vragen over historiographie later eens in een afzonderlijke verhandeling bespreken. Nu ter voorkoming van misverstand alleen de herinnering, dat het een andere vraag is: mag de historicus de onderstelling van een goddelijk wereldbestuur gebruiken als een der factoren tot verklaring der geschiedenis? en een andere: mag de historicus als godsdienstig mensch de resultaten van zijn historisch onderzoek stellen in het licht van zijn geloof in een goddelijk wereldbestuur? Alleen de eerste vraag behoort tot het gebied der historiographie en ook daarop alleen doelt mijn wensch, dat Dr. Ter Haar zijne opvatting nog iets scherper had geformuleerd dan het mij voorkomt in zijn boek het geval te zijn.

Hoewel ik mijne bedenkingen met eenige vrijmoedigheid heb uitgesproken, hoop ik toch niet tekort gedaan te hebben aan de achting die de schrijver en zijn werk verdienen. Het ligt in den aard der zaak, dat men bij eene recensie uitvoeriger bespreekt wat men zou willen wijzigen dan wat men met volkomen instemming heeft gelezen. Tot dit laatste behoort in het werk van Dr. ter Haar voor mij ook wat hij aan het einde zegt over historische kunst. Het zijn uitnemende woorden: „is de

wetenschappelijkheid van methode de eerste eisch, die tot den hedendaagschen geschiedschrijver gericht mag worden — de tweede eisch is, dat hij er naar streve zijn werk tot een waardig gewrocht der Historische kunst te verheffen" En met volkomen recht wordt daaraan toegevoegd: „te weinig is dit door de meeste beoefenaars der Kerkgeschiedenis ter harte genomen." Gerust had de schrijver nog meer kunnen zeggen en hetzelfde verwijt tot de beoefenaars der geschiedenis in het algemeen kunnen richten. Het is ongehoord, hoeveel boekdeelen vol van onverwerkte adversaria ons, meest van over onze oostelijke grenzen, als historische werken worden aangeboden. Maar ook onze eigene literatuur levert daarvan nog maar al te veel voorbeelden. Zelfs gebeurt het nog onder ons, dat de mate van geleerdheid van een schrijver wordt afgemeten naar de onleesbaarheid van zijne werken, en dat er uit de hoogte wordt neergezien op de auteurs, die ieder beschaafd mensch lezen kan. Die zonde heeft Dr. ter Haar niet op zijn geweten. Voor hem is literarische werkzaamheid altijd tevens een kunstwerk geweest. Waar is dit meer noodig, dan bij een historisch onderwerp, waarbij het doel toch altijd wezen moet, het verleden weder te doen leven voor den tijdgenoot? Daar kan zeker geen stap worden gedaan zonder critiek, daar kan geen historische toestand begrepen worden zonder wijsgeerige diepzinnigheid, maar daar is met die twee toch nog slechts de stof toebereid, waaruit het kunststuk moet worden gevormd. Daar is eerst het werk voltooid, als uit de kunstenaarsziel van den auteur het beeld van hetgeen hij wil beschrijven, vrij en smaakvol is geboren. Geheel vereenig ik mij met onzen schrijver, als hij boven alle anderen Leopold Ranke als model van den waren historicus erkent. Aan diens voeten kunnen wij ons allen nederzetten, zoowel om echte historische kunst, als om strenge critiek en diepzinnige opvatting te leeren.

Ik neem afscheid van den schrijver met de herinnering, dat hij nog een schuld aan ons heeft, de Historiographie der Kerkgeschiedenis in Nederland, en met den wensch, dat hij kracht en opgewektheid behoude om daarvan een waardig vervolg te maken van het schoone werk, waarvoor wij hem nu hebben te danken.

L. W. E. Rauwenhoff.

Dr. H. Thoden Van Velzen, *Proeve van onderzoek naar de vrijheid van den mensch.* Heerenveen, N. A. Hingst, 1873.

In zijn voortreffelijk werk over den godsdienst betoogt de hoogleeraar Opzoomer, dat het geloof in God samenvalt met de ontkenning der vrijheid van den menschelijken wil. Helder en klaar als naar gewoonte, doet hij zien, hoe de godsdienstige mensch, die zich rekenschap wil geven van zijne overtuiging, noodzakelijk tot het determinisme moet komen. Het erkennen van Gods almacht en alwetendheid is hetzelfde als het loochenen van den vrijen wil. Geene der eigenschappen Gods kan ons recht geven tot het aannemen eener uitzondering op die absolute noodwendigheid, die volstrekte afhankelijkheid aller gebeurtenissen van God, wier erkenning niets anders is dan de eenvoudige uitdrukking onzer oneindige wereldbeschouwing. [1])

In eene noot verklaart de hoogleeraar met de oprechtheid van den echt wetenschappelijken man, dat zijne overtuiging in dit opzicht weleer geheel anders was. Hij deelt een tweetal plaatsen uit vroegere geschriften van zijne hand mede, waaruit een tegenovergesteld gevoelen blijkt, en verzekert ons ten slotte, dat niets hem zooveel moeite en zooveel strijd heeft gekost als de volkomen consequente ontkenning der wilsvrijheid.

Deze verklaring van den grooten geleerde getuigt niet alleen van zijne krachtige waarheidsliefde, maar leert ons tevens, dat het vraagstuk van den vrijen wil buitengewoon ingewikkeld en moeilijk moet zijn. Immers, indien een fijn en oorspronkelijk denker, een logisch gevormd man als Opzoomer erkennen moet slechts na veel inspanning en strijd de oude, populaire zienswijze te hebben verlaten, dan begrijpen wij terstond, dat hier meer dan gewone bezwaren gevonden worden. De jongeren onder ons kunnen zich misschien geene volkomene rekenschap geven van de inspanning en de strenge zelfbeheersching dier mannen, die door eigen nadenken met het indeterminisme hebben gebroken. Men moet daartoe zeer zelfstandig zijn en de macht hebben oude, geliefkoosde denkbeelden aan eene onbevooroordeelde, scherpe critiek te onderwerpen. Inderdaad is dan ook het determinisme een van die vraagstukken, welke aan de groote menigte niet duidelijk gemaakt kunnen worden. Hier wordt iets vereischt,

---

[1]) Opzoomer, De godsdienst bl. 80.

wat die menigte niet bezit en niet bezitten kan, oefening in het denken, macht om te abstraheeren en zelfstandigheid in het oordeelen.

Niemand zal zich dus kunnen of mogen verwonderen, dat het indeterminisme nog steeds in een aanzienlijk getal aanhangers kan roemen. Zelfs zeer ontwikkelde en geleerde menschen meenen tal van bewijzen te kunnen bijbrengen om de vrijheid van den wil te verdedigen. Zij beroepen zich op hun gevoel, op hun bewustzijn. Met proeven toonen zij aan, dat zij zoowel het een als het ander kunnen willen. En de argumenten der tegenpartij meenen zij zegevierend te kunnen weerleggen door te wijzen op hunne dagelijksche ervaring, welke hun de vrijheid zoo duidelijk predikt.

Het komt dan ook geenszins in ons op, er Dr. H. Thoden Van Velzen een verwijt van te maken, dat hij nog niet tot het determinisme is bekeerd. Daar kunnen zoovele oorzaken bestaan — en daaronder vele, waarvoor wij eerbied moeten hebben — welke hem met volle overtuiging een tegenovergesteld gevoelen doen koesteren, dat wij ons aan de grootste eenzijdigheid zouden schuldig maken, indien wij hem daarom minder zouden achten. Wij kennen vele hoogst voortreffelijke, vrome en zedelijke mannen, die het determinisme met kracht veroordeelen, en dat T. V. V. tot de zoodanigen behoort, mag ons niet bevreemden en niets ontnemen aan den ernst, waarmede wij luisteren naar zijn woord.

Ik wil nog verder gaan. Wij zouden van den heer T. V. V. gelijk van de indeterministen in het algemeen, geenszins mogen vorderen, dat zij in hunne dagelijksche gesprekken, of zelfs in hunne leerredenen, altijd geldige en voldoende bewijzen voor hun gevoelen wisten aan te voeren. Ieder onzer koestert vele meeningen, welke hij niet op ieder gegeven oogenblik kan verdedigen, en welke hij toch voor geen prijs ter wereld zou willen opgeven. Het zou daarom zeer onbillijk zijn van onze tegenstanders te eischen, dat zij in een zoo ingewikkeld vraagstuk, zoo ver verheven boven het peil van een gewoon menschenverstand, steeds geheel uitgerust ten strijde zouden trekken. Zij hebben ook andere dingen te doen, en voor kleine schermutselingen mogen zij met eene lichte wapenrusting volstaan.

Maar geheel anders wordt de zaak, als men in het strijdperk treedt met het bepaalde doel om eene lans voor het indeter-

minisme te breken; als men, gelijk T. V. V., het vraagstuk der wilsvrijheid op wetenschappelijke wijze wil behandelen, en zijn onderzoek brengt voor de rechtbank der geleerde wereld. Dan mogen wij verwachten, dan moeten wij eischen, dat men de zaak kent, die men verdedigen, en den vijand, dien men bekampen wil; dat men begrijpt, waarover gestreden wordt; dat men kennis heeft genomen van de gewichtigste argumenten der tegenpartij en zich zelven rekenschap heeft gegeven van de bezwaren aan dit onderzoek verbonden.

Het een zoowel als het ander wordt gemist in het academisch proefschrift van den heer Thoden Van Velzen. Hem ontbreekt de noodige kennis van het vraagstuk, de ware methode van onderzoek en die wijsgeerige zin, welke hier vooral een vereischte moet heeten.

Zulk een oordeel uit te spreken is zeer onaangenaam. Men zou veel liever een jeugdigen godgeleerde met blijdschap te gemoet komen en zijn werk aanbevelen, als hij ons de eerste vruchten zijner studie ten beste geeft. Men laadt bovendien zoo licht den schijn van partijdigheid en inhumaniteit op zich, wanneer men een tegenstander beschuldigt van groote gebreken, van onkunde en lichtzinnigheid. Dat alles mag mij echter niet weerhouden mijn oordeel onverholen en openhartig uit te spreken. Aan het recht van waarheid en wetenschap mag niet te kort worden gedaan; wie zich mengt in den strijd, moet de verantwoordelijkheid op zich nemen en de gevolgen dragen. Niemand dwingt u dat onderwerp te behandelen; doet gij het en blijkt dan, dat het uwe krachten verre te boven gaat, gij moogt niet meenen dat u onrecht geschiedt, indien het oordeel hard moet klinken; de vraag is slechts, of dat oordeel juist is.

Het onderzoek van den heer T. V. V. is in vier deelen gesplitst: I. De vrijheid van den mensch; II. De vrijheid in verband met zedelijkheid en godsdienst; III. Vrijheid in verband met eenige eigenschappen van het hoogste wezen. IV. Besluit. Het eerste deel is het voornaamste; daarin wordt de vraag gesteld en beantwoord, terwijl in het tweede en derde deel het gevonden resultaat wordt toegelicht in verband met andere begrippen. Het vierde deel moet als een aanhangsel beschouwd worden. Achtereenvolgens spreekt de auteur daar over de beelden der natuur en 's menschen vrij-

heid, over Spinoza, over Kant en over eenige bedenkingen tegen de zelfstandigheid van den geest.

Het is onmogelijk de denkbeelden van den schrijver in een overzicht samen te vatten of den gang van zijn betoog aan te wijzen en te ontleden. Hij heeft zich namelijk tot den arbeid gezet, zonder zich vooraf duidelijk voor te stellen, wat hij onderzoeken wilde. Vandaar dat wij volstrekt niets van de zoo belangrijke geschiedenis van dit vraagstuk vinden, en evenzeer tevergeefs zoeken naar juiste definities en scherp bepaalde begrippen. Dit is te meer te verwonderen, omdat de auteur zulk een uitnemend voorbeeld had in het werk van den hoogleeraar Hoekstra over de vrijheid, welk werk hij echter niet schijnt geraadpleegd te hebben. Van Hoekstra had hij kunnen leeren, hoe men beginnen moet met de zaak historisch te onderzoeken, en zijne lezers in enkele groote trekken de verschillende opvattingen van de wilsvrijheid te doen kennen. Dan is men in staat veel af te snijden, wat niet tot de hoofdzaak behoort, en zich zelven eene juiste methode voor te schrijven, die men bij het onderzoek trouw zal volgen. Zoo oefent men zich in het logisch bepalen der onderscheidene begrippen, welke hierbij in aanmerking komen; men maakt het den lezer gemakkelijk het betoog te volgen, en wordt bewaard voor eene anders onvermijdelijke tegenspraak met zich zelven. De heer T. V. V. heeft dit zoo weinig gedaan, dat hij noch van den wil, noch van de vrijheid eene heldere en duidelijke bepaling geeft, hetgeen toch in een werk over de vrijheid van den mensch wel in de eerste plaats verwacht mag worden. Hij heeft zich blijkbaar geen rekenschap gegeven van de zeer verschillende zienswijzen der geleerden, die het indeterminisme voorstaan. Een gevolg daarvan is, dat de lezer niet te weten komt, welke de voorstelling is van den auteur; moet hij in elke wilsdaad van den mensch een werk van het toeval zien, of behoort hij eene volstrekte indifferentie aan te nemen? Wat hebben wij te verstaan onder vrijheid? Is zij het vermogen om zich onbelemmerd te kunnen ontwikkelen, of om zonder eenige oorzaak te kunnen willen? Zoowel voor het een als voor het ander zou men plaatsen uit het geschrift van T. V. V. kunnen aanhalen.

Een gevolg van deze onwetenschappelijke wijze van handelen is, dat wij gevoelens, welke elkander uitsluiten, te gelijk verdedigd zien. De auteur plaatst ze eenvoudig naast elkander, erkent

ze beide, verdedigt ze tegen der deterministen boosheid en doet dat zoo argeloos, alsof het de eenvoudigste zaak der wereld ware.

Hiermede hangt de overtuiging van den schrijver samen, dat dit vraagstuk in den grond al zeer gemakkelijk te beslissen valt. Het is tot een vorm te brengen, waarin ieder onontwikkelde zelf eene oplossing vindt. Wie er anders over denkt, maakt zich aan woordenspel schuldig, en zou duister begeeren te maken, wat helder is als kristal. Men moet zich inderdaad verwonderen, dat er nog geleerden gevonden worden, die het determinisme aanhangen. Maar tot zulke ongerijmdheden vervalt ieder, die den weg van het empirisch-psychologisch onderzoek verlaat voor ijdele philosophie en speculatie.

Dit alles behoeft inderdaad niet wederlegd te worden. Die van deze dingen verstand hebben, weten aanstonds, hoe zij er over oordeelen moeten. Neen, dan heeft Hoekstra in der tijd de vrijheid geheel anders verdedigd. Men moge het met hem niet eens zijn, men erkent bij den eersten oogopslag den denker, den historicus, den man van wetenschap. Hij ontveinst zich de bezwaren niet, aan zijn stelsel verbonden; hij stemt de kracht der argumenten van zijne tegenpartij toe, en het komt niet in hem op die door goocheltoeren en kunstgrepen te ontzenuwen. Naar verdienste heeft hij ze gegeeseld, de oppervlakkige lieden, die in eene macht van zinledige gezegden of zich zelf opheffende bepalingen de moeilijkheid van het vraagstuk zoeken te verbergen. [1]) Hoekstra meent dan ook niet in staat te zijn, eenig nieuw licht te ontsteken over eene zaak, waarover door de scherpzinnigste en diepste denkers reeds zoovele eeuwen is nagedacht, hij zal tevreden zijn, als hij hetgeen door anderen is gedacht in het juiste licht kan plaatsen en er enkele nieuwe denkbeelden aan kan toevoegen. [2]) — Zoo oordeelt een indeterminist, die zelfstandig heeft onderzocht en spreekt met kennis van zaken.

Nu is het klaar, dat eene eigenlijk gezegde wetenschappelijke discussie onmogelijk wordt. Wat zal men aanvallen, wat verdedigen? Zal ik het determinisme handhaven, of de onhoudbaarheid van het indeterminisme opnieuw aantoonen? Maar ik zou daarover niets nieuws kunnen zeggen, en ik vrees dat de auteur gedetermineerd is om indeterminist te blijven. Ik vrees, dat hij

---

[1]) Hoekstra, Vrijheid enz. bl. 2.

[2]) T. a. p. bl. 5.

mijne argumenten tegen den vrijen wil in even zoovele bewijzen daarvoor zou veranderen. Het eenige, dat voor de hand schijnt te liggen, is het nauwkeurig nagaan en beoordeelen van de voornaamste beweringen van den auteur, en daaruit aan te toonen, dat ik boven niets te veel heb gezegd.

Naar het eigen oordeel van den schrijver is de eerste afdeeling van zijn onderzoek verreweg het belangrijkst. Aan het slot bl. 52 v. zegt hij: „Zoo is dus aannemelijk gemaakt, dat de mensch vrij is, zooals het bewustzijn van alle menschen erkent; tenzij men dat bewustzijn door dogmatisme geweld aandoet. Die vrijheid van datgene, wat den mensch tot mensch maakt, van zijn ik, zijn geest is voorts aangewezen geworden in hare betrekkelijkheid en wording, in haar verband met de ontwikkeling van den mensch en den invloed van de buitenwereld. Wat thans volgt is meer hare handhaving dan wel bewijsvoering." Wij zijn dus reeds aan de billijkheid verplicht dit gedeelte vooral nauwkeurig te onderzoeken, en de bewijzen, door den schrijver aangevoerd, onpartijdig te wegen. Veel zal weder moeten afhangen van ons oordeel over den inhoud der eerste paragraaf, welke naar de uitspraak van T. V. V. zelven voor geheel het verder onderzoek beslissend moet heeten. Hij wil hier den eigenlijk gezegden aard van het vraagstuk leeren kennen en acht dit van zooveel gewicht, dat hij aan het slot uitroept: „De vraag is tot dien eenvoud (l. eenvoudigen vorm) teruggekeerd, waarin zij terstond door ieder onontwikkelde zelfs beantwoord wordt. — Te onderzoeken, is 's menschen wil vrij, zou nutteloos woordenspel zijn, tenzij men duister begeert te maken, wat helder is als kristal," bl. 21. Inderdaad, men zou groote dingen verwachten.

Hoofdzaak is hier een betoog, dat men bij het vraagstuk van den vrijen wil te doen heeft met eene gronddwaling, die de meeste gedachten over den vrijen wil geschreven (sic) beheerscht. Zij is deze, dat men onderzoek doet naar den toestand eener zaak, die niet zelfstandig bestaat. De wil toch is geen afzonderlijk vermogen. Gevoelen, denken en willen zijn één en ondeelbaar, geene afzonderlijke vermogens, maar werkingen van den éénen mensch. De vrijheid van wil kan dus nooit een object van philosophisch onderzoek zijn om de eenvoudige reden, dat de mensch een ondeelbaar geheel is. De wil is evenmin een afzon-

derlijk vermogen, als de groeikracht van de plant een deel der plant uitmaakt.

Hierop volgt een betoog, dat er geene enkele wilsdaad plaats grijpt, zonder dat de mensch gevoelt en denkt. Ook kan men geene gedachte openbaar maken zonder te willen, want reeds in de keus der woorden werkt de wil. Dat kiezen der woorden geschiedt wel geheel spontaan, d. i. door langdurige oefening gedetermineerd, maar het is ons hier om de hoofdzaak te doen, dat de geheele mensch werkzaam is en dat dus de vraag vervalt: wat eer is, de wil of het oordeel.

Ook bij het gevoelen speelt het willen een voorname rol. Dat blijkt hieruit, dat men het lijden kan willen gevoelen of niet. Heden heeft men nog met den verkwister gevoeld, die arm is geworden, maar onder voorwaarde, dat men, als hij morgen nog op denzelfden weg voortgaat, niets meer met zijn lijden wil uit te staan hebben. Zoo wil dus de mensch gevoelen of hij wil niet gevoelen [1]).

In elke aandoening is voorts het begin van gedachte aanwezig. Indien bij het gevoelen de denkende mensch niet tevens werkzaam was, hoe zou hij dan ooit leeren denken? Dan zou het gevoelen eeuwig gevoelen blijven.

Op grond van deze beschouwingen wordt nu de staf gebroken over hetgeen de hoogleeraar Scholten geschreven had in zijn werk over den vrijen wil, bl. 111. Deze had beweerd, dat de gewone indeterministische voorstelling in strijd is met het begrip zelf van den wil, zooals hij dat vroeger psychologisch-empirisch had ontwikkeld. In onderscheiding van de zinnelijke begeerte toch is de wil zelfbepaling, een zelfstandig besluiten op grond van eene door het verstand of de hooger ontwikkelde rede volbrachte keus. Het verstand en de rede keuren. Wat goedgekeurd is, maakt door het gevoelvermogen indruk op den mensch, en dit alzoo gewekt gevoel doet hem besluiten, zich zelven tot iets bepalen, m. a. w. iets willen. De wil is dus niet onbepaald,

---

[1]) In het voorbijgaan zij hier opgemerkt, dat dit laatste al zeer onchristelijk zou wezen. Een verkwister, die voortgaat op den boozen weg, is veel meer te beklagen, dan de verkwister, die zich bekeert. Bovendien geeft V. V. hier met zoovele woorden de oorzaak aan, waarvan het zal afhangen, of men wil gevoelen of niet. Die determineerende oorzaak is het al of niet voortgaan van den verkwister.

maar bepaald door het gevoel, gelijk dit laatste gewekt wordt door hetgeen het verstand en de rede gekeurd en als goed erkend hebben. Van Velzen meent, dat men, wijsgeerig juist sprekende, niet moet zeggen: het gevoel, maar: de gevoelende mensch. Bovendien noemt hij die onderscheiding van de functiën van den mensch, op zijn minst genomen, willekeurig, en heeft vooral aanmerking op Scholten's voorstelling van het verstand en de rede als buiten den mensch bestaande; immers Scholten zegt, dat zij door het gevoelvermogen indruk maken *op den mensch*. Volgens den Leidschen hoogleeraar zijn zij dus *buiten* den mensch. Zulke voorstellingen acht de auteur ongerijmd, bl. 6, 7.

Hierop volgt eene uitweiding over Kant, waarin T. V. V. de onhoudbaarheid der critiek van het menschelijk kenvermogen, door dezen wijsgeer beproefd, wil aantoonen. De causaliteitswet kan, evenmin als ruimte en tijd, een vorm van ons denken zijn. De geest van den mensch heeft oorspronkelijk geen inhoud, maar ontleent dien aan de buitenwereld. 's Menschen geest is een ondeelbaar geheel, waarin al zijne geestvermogens hunnen grond hebben; alleen door oefening leeren die vermogens waarnemen, en dat geeft den inhoud aan den geest. Spinoza heeft die eenheid des geestes uitgesproken, Herbart heeft er naar geworsteld ze te vinden, Herder haar erkend en zelfs Schopenhauer haar zijns ondanks geproclameerd, bl. 7—18.

Bij het onderzoek van den mensch is het verder vooral noodzakelijk hem te beschouwen niet zooals hij in potentie, maar zooals hij actueel is op het oogenblik, dat men hem waarneemt. Dit moet geschieden omdat de mensch in zijnen aanleg aan de blikken (sic) der zielkunde ontsnapt. Men mag dus niet spreken over 's menschen toestand als afhankelijk van zijn verleden; dat is een tweede quaestie, welke niet bestaat, op dat oogenblik namelijk, dat men den mensch beschouwt, bl. 18—21.

De geheele zaak verkrijgt nu een gansch ander karakter. Het is niet meer de vraag: is de wil vrij of niet vrij? Want de mensch heeft geen afzonderlijk wilsvermogen, men mag er dus niet naar vragen. Kant heeft zich vergist in zijn oordeel over de causaliteitswet; die wet ligt buiten ons, en bij het onderzoek van den geest hebben wij er niet mede te maken. En eindelijk, naar het verleden van den mensch mogen wij ook niet meer vragen; dus van een determineerenden invloed door dat verleden uitgeoefend kan natuurlijkerwijze geen sprake meer zijn. Het is

alles zoo eenvoudig geworden, dat ieder, die wil, het kan begrijpen.

Wat zal ik nu zeggen om deze manier van redeneeren te kenschetsen? Als het naïveteit moet heeten, dan is zij kolossaal. Heeft de schrijver inderdaad gemeend, dat hierin eenige bewijskracht lag opgesloten en dat men zijne kunstgrepen niet zou opmerken? Wij erkennen met den schrijver, wat hij zeer goed heeft ontwikkeld, dat de menschelijke geest een ondeelbaar geheel is, dat het willen ook gevoelen en denken is, maar valt daarom nu de mogelijkheid weg, dat de wil gedetermineerd zou zijn? Juist het tegendeel; de wil kan in dat geval niet anders dan gedetermineerd zijn. Is willen altijd gevoelen en denken tevens, dan is het willen althans van deze twee nooit onafhankelijk. Of, om met den schrijver geheel mede te gaan, laat ons spreken niet van den wil des menschen, maar van den gevoelenden, denkenden en willenden mensch [1]), is dan die mensch in zijn willen niet ook bepaald door en afhankelijk van dat gevoelen en denken? Die beide zijn immers de voornaamste factors van den mensch, wanneer hij wil.

Wat de schrijver over Kant zegt, is nog opmerkelijker. De groote Koningsberger heeft niet de geldigheid van de wet der causaliteit willen handhaven, maar een antwoord trachten te geven op de vraag, waaraan wij die absolute geldigheid ontleenen. De wet zelve staat voor ons vast; heeft dat feit nu zijn oorsprong in de buitenwereld, of in onzen geest? Kant meende het laatste. Of hij daarin recht had, behoeven wij hier niet te onderzoeken. Wij meenen met Van Velzen het tegendeel, maar deze verkeert nu in den waan, dat daarmede tevens de geldigheid der wet zelve voor den geest is gevallen. Ieder ziet de vergissing; heeft Kant gelijk, dan is de causaliteit een vorm van ons denken en komt niet uit de buitenwereld tot ons; heeft Kant ongelijk, dan blijft de wet evenzeer gelden, maar dan ook objectief buiten ons. Als men de redeneering van V. V. toepast op Kant's meening aangaande ruimte en tijd, dan zou men tot deze conclusie moeten komen: ruimte en tijd liggen niet in ons, maar in de buitenwereld; Kant heeft ongelijk, dus ruimte en tijd be-

[1]) Ook dit betoog van den schrijver heeft echter niet de bewijskracht, die hij er aan toekent. Al is de wil nooit afzonderlijk, daarom mogen wij dien logisch wel van andere geestvermogens onderscheiden. V. V. zelf doet het telkens.

staan niet voor den geest. Wie, die zich door zulk een syllogisme zal laten verschalken?

En wat nu te zeggen van de laatste opmerking, dat men in deze quaestie niet mag vragen naar het verleden van den mensch. De poging is handig bedoeld, en men moet onwillekeurig glimlachen over de gemakkelijkheid, waarmede de schrijver zich van de groote moeilijkheden weet af te maken. Maar inderdaad, zoo gemakkelijk gaat het niet. Ik zal den mensch moeten beschouwen, zooals hij actueel is, op elk gegeven oogenblik. Natuurlijk, dat zullen wij doen. Vervalt daarom nu de vraag, hoe en waardoor hij zoo is geworden? Niemand zal het in ernst beweren. Een mensch heeft b. v. zich te buiten gegaan aan spijs of drank; hij is lusteloos en krachteloos, mat en zwak. In dien laatsten toestand neem ik hem waar;. de gewone prikkels der buitenwereld werken niet op zijn gevoel; de helderheid van zijn denken, de beslistheid van zijn wil ontbreeken. Mag ik, moet ik nu niet vragen: vanwaar dat verschijnsel? De schrijver zelf kan het niet meenen, en meent het ook zoo weinig, dat hij overal elders de aandacht vestigt op de opvoeding en de ontwikkeling, dus op het verleden van den mensch, ja zelfs de vrijheid van den wil tracht te bewijzen door een beroep op het verleden van den wil. De wil is namelijk de dochter van de spontaneïteit, en deze, hoe meer zij in haren oorspronkelijken staat zich bevond, was des te meer het vermogen om zich overeenkomstig toestand, motief en bestemming noodzakelijk te bewegen, bl. 15. De auteur spreekt zich zelven vooruit reeds tegen, en werpt zelfs zijn geheele resultaat omver, door den wil tot dochter te maken van de gedetermineerde spontaneïteit. Of is misschien de dochter niet langer gedetermineerd door de moeder?

Geen wonder nu ook, dat V. V. de vraag verkeerd stelt en zich geen juist begrip van de vrijheid heeft gevormd. Aan het slot der eerste paragraaf lezen wij dus: De vraag is deze: is de mensch vrij? met andere woorden: kan de geheele geestelijke mensch willen en handelen zonder door omstandigheden gedetermineerd te worden, of wordt hij door de buitenwereld rondom hem gedetermineerd? — Dit is onjuist; vooreerst moest hier niet van handelen, alleen van willen gesproken worden. Dan is de uitdrukking *omstandigheden* hier te onbepaald; verstaat men er uitwendige omstandigheden onder, dan kan de determinist er bevestigend op antwoorden, en verstaat men er alles onder, ook

Het is klaar, dat deze voorbeelden volstrekt niet bewijzen, wat S. wenscht. Hij verwart alweder vrijheid van wil met den wil zelven. Het is, of hij ons daaromtrent geen den minsten twijfel wil laten; „in den wil of de keuze", zoo zegt hij bl. 27, „komt 's menschen vrijheid terstond aan het licht; de oordeelende, willende, kortom de geheele mensch kiest tusschen twee of meer handelingen of zaken en is dus niet gedwongen." Ieder ziet terstond de grove vergissing. Dat de mensch kiest, dat weten wij allen; daarover is geen verschil. Maar de vraag is: zijn er oorzaken, beweegredenen buiten of in hem, waarom hij het eene kiest en het andere verwerpt, of zijn er zulke oorzaken niet? Als men over de vrijheid wil schrijven, moest men toch weten, dat dit het punt in quaestie is.

Daar T. V. V. de cardo quaestionis niet heeft gevat, spreekt hij zich zelven telkens tegen. Hij zal ons aantoonen, dat er volstrekte indifferentie bestaat, bl. 28 vv. „Er zijn duizende zaken, die zoozeer indifferent voor de menschen zijn, dat de voorbeelden in menigte bestaan in elk menschenleven, dat men een geheelen tijd wikt en weegt, wankelt in zijne keuze, of zijn oordeel, wat men zal kiezen. Laat men eene wijle in gedachten verdiept zich door het eene meesleepen, spoedig wordt men weer door een ander voorwerp ingenomen (!!)... tusschen de beide objecten bestaat een overgang; in uiterst korten tijd verliest het eene object zijne waarde, en krijgt het andere weer meer waarde. Die overgang bewijst wel degelijk, dat voor den vrijen mensch volstrekte indifferentie bestaat;... wat voor den een waarde heeft, heeft voor den ander niet de minste waarde. De een steelt, de ander geeft alles weg. Raphaël peinsde nachten over zijn madonna en voor een onkundige heeft het schoonste schilderstuk geenerlei beteekenis."

Zich laten meesleepen; door een ander voorwerp worden ingenomen; het eene object verliest, het andere krijgt waarde; dit alles beteekent, dat er oorzaken zijn voor den wil, m. a. w. dat er geene volstrekte indifferentie bestaat. De auteur weerlegt zich zelven. Dat de een steelt en de ander alles weggeeft, hangt af van hun karakter en van de omstandigheden, waarin zij zich bevinden. Dat de een *wil* stelen, is dus door zijn geheelen toestand gedetermineerd. Dat Raphaël peinst over zijne madonna, nachten lang, is natuurlijk en noodwendig, omdat R. een groot kunstenaar is; dat daarentegen voor den onkundige het schoonste

schilderstuk geenerlei beteekenis heeft, is even noodwendig; omdat hij onkundig is, boezemt het schoone hem geen belangstelling in. Al die opmerkingen zijn volkomen waar, en bewijzen juist het tegendeel van hetgeen de schrijver bedoelt.

Wil men een voorbeeld van onlogischen redeneertrant, men zie eens hoe de auteur zijne syllogismen weet te vormen, en er op de eenvoudigste wijze belangrijke resultaten uit weet af te leiden. Het zelfbewustzijn van den mensch zal zijne vrijheid bewijzen, bl. 31 vv. Ieder is zich bewust vrij te zijn, het bewustzijn moet waarheid spreken, dus is de mensch vrij. Het bewustzijn is de grond en het begin van alle kennis. Indien het bedroog, zou er geenerlei kennis of wetenschap kunnen bestaan. Wie zich lijden bewust is, kan het niet loochenen. Die zich bewust is te denken, kan niet erkennen, dat hij niet denkt. Dat bewustzijn is dus in zijne eenvoudigste uiting waarheid; dit moet als axioma worden aangenomen.

Welnu, dat zelfbewustzijn zegt: *ik wil*, en is daardoor zeker van vrijheid. Dat ik oordeelt met keuze, zelfstandig, dat ik gevoelt, dat ik wil.

Fraaie redeneering voorzeker. Het bewustzijn kan niet bedriegen; dat moet beteekenen: het is waar, dat ik mij dit of dat bewust ben, b. v. dat ik de aarde niet voel draaien, dat ik de zon zie opgaan, dat de ongelukkige, wien de armen werden weggeschoten, nog meenen kan pijn te gevoelen in de vingertoppen. Dat is een feit van het bewustzijn; het is onwedersprekelijk. Maar als men daaruit nu het besluit zou trekken: dus staat de aarde stil, dus gaat de zon op, dus heeft de man nog vingers, dan zou men zich schromelijk vergissen. Toch redeneert V. V. op dezelfde wijze: ik ben mij bewust vrij te zijn; dus ben ik vrij. Verbeeld u eens, dat het bewustzijn der menschen niet kon liegen; en wanneer dan het bewustzijn van duizend menschen duizend verschillende dingen verkondigt, zijn er dan duizend waarheden? Of zal ik moeten zeggen, dat alleen mijn bewustzijn niet kan liegen, en dat het uwe eigenlijk hetzelfde zegt als het mijne, maar dat gij u zelven bedriegt, als gij in uw bewustzijn iets anders meent te vinden?

Het kan echter nog gemakkelijker bewezen worden, zegt V. V. Het zelfbewustzijn zegt: ik wil, en is daardoor zeker van de vrijheid. Men ziet, *willen* en *ongedetermineerd willen* is hier weer hetzelfde; wij vinden overal dezelfde onbegrijpelijke en onver-

gefelijke verwarring; een volslagen gemis aan logica. De zaak is deze: ik ben mij bewust te willen; daarin ligt echter niet de zekerheid, dat ik wil, maar alleen dat ik mij daarvan bewust ben. De werkelijkheid van den wil ligt niet in mijn bewustzijn, maar in mijn willen zelf; alleen het weten van mijn willen ligt in mijn bewustzijn. Nu zijn vele menschen zich daarbij ook bewust, dat zij vrij zijn in hun willen. Dat zij zich hiervan bewust zijn, is een feit en zal door niemand weersproken worden. Maar als zij nu daaruit reeds de gevolgtrekking zouden willen maken: dus ben ik, dus zijn alle menschen vrij, dan zouden zij den zekeren weg der logica verlaten. De heer V. V. trekt dit besluit, en durft beweren, dat wij hier voor de zekerheid van een axioma staan.

Elk nieuw gedeelte van het onderzoek levert ons hetzelfde verschijnsel, dat de schrijver de zaak niet goed verstaat, en zich zelven tegenspreekt. De zesde paragraaf draagt tot opschrift: vrijheid om te willen, vrijheid om te handelen, bl. 38, vv. Eene bepaalde notie van hetgeen hier het punt van onderzoek moest uitmaken heeft de auteur niet. Hij zegt alleen, dat de daad soms wel en soms niet op den wil volgt, en noemt vele gevallen op, dat de handeling buiten ons bereik ligt Ieder deskundige weet, dat dit de quaestie niet is. Maar ik wil daarop niet meer wijzen. Alleen wil ik deze woorden van den auteur aanhalen: „Toch is in het woord van den Apostel Paulus eene diepe waarheid gelegen: het goede dat ik wil, dat doe ik niet; het kwade dat ik niet wil, dat doe ik. Dat komt omdat de mensch, hoe relatief groot ook, toch geene rekening genoeg houdt met de millioenen omstandigheden des levens, die hem kunnen verleiden. Geen wonder: hij is ook aan oneindige (waarschijnlijk voor: oneindig vele) invloeden blootgesteld, hij die uit zich zelf niets is."

Hoe iemand, die indeterminist wil zijn, spreken kan van millioenen omstandigheden, die den mensch kunnen *verleiden*, van oneindig vele invloeden, waaraan hij is blootgesteld, hij die uit zichzelf niets is, valt zeker moeilijk te begrijpen. De auteur zal meenen, dat dit zeer natuurlijk, eenvoudig en klaar is. Mij komt het voor, dat iemand, die uit zichzelven niets is, absoluut afhangt van dengene, uit wien hij is. En iemand, die absoluut vrij is, kan niet verleid worden, en wordt door geene invloeden bewerkt of bepaald. Hoe men de zaak ook wendt of keert, wie den invloed der omstandigheden op den wil erkent, heft de vrijheid op.

In verband hiermede verdient het slot dezer paragraaf opmerking, waar van Opzoomer gezegd wordt, dat hij op deterministisch standpunt te ver gaat, als hij zegt: wij kunnen,als wij willen. Onze schrijver heeft Opzoomer niet begrepen [1]), maar wilt gij weten, wat hij in den hoogleeraar berispt? Dit, dat hij niet gerekend heeft op de millioenen mogelijkheden, niet gerekend op haren invloed op 's menschen geest bl. 40. Hoe treffend wordt de leer van den gebonden wil door den indeterminist gepredikt!

Dat de vrijheid niet is aangeboren, maar geworden wil V. V. ons aantoonen bl. 41 vv. Hij doet echter geheel iets anders; hij beschrijft het ontstaan van de keuze en van den wil, de ons reeds bekende begripsverwarring. Later komt hij weder terecht bij de zedelijke vrijheid. De gedachte echter, die in het opschrift wordt uitgedrukt, werpt de kiesvrijheid omver, gelijk wij boven reeds opmerkten. [2]) Als men beweert, dat die kiesvrijheid geen oorspronkelijk vermogen is, maar den mensch door opvoeding eigen wordt, dan maakt men zich schuldig aan eene contradictie. Immers, als de vrijheid is geworden, dan is zij veroorzaakt, niet toevallig maar noodwendig, m. a. w. zij is geene vrijheid meer in den zin, dien de auteur er aan hecht.

Met instemming las ik den aanhef der achtste paragraaf, bl. 44, „Werkzaamheid oefent. Zoo wordt ook de geest geoefend, en in staat de tweede maal wat eerder te kiezen, wat sneller te denken, wat dieper te gevoelen, wat klaarder zich te verbeelden .... Zoo wordt de mensch met al zijne vermogens door de keuze geoefend; hij zal eerder hetzelfde kiezen, naarmate hij meermalen hetzelfde gekozen heeft.

Hier erkent de heer Van Velzen dus ten volle den invloed op den geest des menschen, m. a. w. eene oorzaak, welke eene werking teweegbrengt. Men kan daarmede tevreden zijn. Doch op de volgende bladzijde, slechts eenige regels van de aangehaalde woorden verwijderd, lezen wij: „Wet van oorzaak en gevolg heeft hier niet plaats. Omdat *de willende mensch nooit rust;* maar hij, zoowel als de gevoelende mensch, met een woord de geheele mensch eeuwig (?) werkzaam is. Was het oordeel eer dan de keuze, zoo zou men van wet van oorzaak en gevolg kunnen spreken, maar nu het oordeel zelf wordt gekozen en bij de keuze

[1]) De bedoeling is, dat de mensch kan, als hij waarlijk wil, als hij na het oordeel over de omstandigheden zich zelven tot het beste bepaalt.

[2]) Zie boven bl. 327.

wordt geoordeeld, nu de geheele mensch onafgebroken werkzaam is, nu vervalt deze stelling geheel," bl. 45. Hebben wij ons nu vergist en den auteur verkeerd begrepen, of treffen wij hier weder een dier kleine kunstgrepen aan, waarvan wij reeds al te veel voorbeelden zagen? Ik vrees het laatste. Of is het een bewijs, dat wij hier niet aan de causaliteitswet te denken hebben, wanneer de keus samenvalt met het oordeel? Dit laatste is niet geheel juist, maar neem aan, dat het zoo is. Dan blijkt, dat de keus niet veroorzaakt wordt door het oordeel; is er daarom volstrekt geen oorzaak? Neem verder aan, dat de geheele mensch onafgebroken werkzaam is, bestaat er dan volstrekt geen oorzaak voor den toestand, waarin die mensch op een gegeven oogenblik verkeert en denkt en oordeelt en wil? De schrijver zelf weet het beter: „de werkzaamheid oefent den geest". Wat is dat anders dan een verschijnsel naar de wet der causaliteit?

Steeds dezelfde aanmerkingen te moeten herhalen is een verdrietig werk. Maar ik kan het niet helpen. In de laatste paragraaf van het eerste deel bewijst onze auteur, dat de mensch een grooten invloed op de buitenwereld heeft, dat hij zich subject gevoelt tegenover die buitenwereld en dus waarlijk haar slaaf niet genoemd mag worden. Tal van voorbeelden worden ons genoemd. De mensch vernietigt het geluk van zijn huis, of doodt den onschuldige; hij temt ontembare paarden, hij graaft oneffenheden uit den grond en maakt bliksemafleiders, bruggen, telegrafen, tunnels. Hij onderwerpt kinderen en verteedert het verharde gemoed of vervroolijkt de droefgeestigen, bl. 48.

Nu ja, zeggen wij, wat nu? Denkt de auteur misschien, dat wij dit niet wisten, of dat wij het ontkenden? Meent hij werkelijk, dat wij 's menschen invloed op de buitenwereld zouden loochenen, of dat wij het woord van Tertullianus niet tot het onze zouden kunnen maken, dat de mensch geen slaaf der wereld mag wezen? Geen determinist ontkent, dat de mensch krachtigen invloed op zijne omgeving kan uitoefenen, en allen leeren zij, dat de mensch zelfstandig en zedelijk vrij moet worden tegenover de buitenwereld. Maar de vraag is of de mensch, als hij invloed wil uitoefenen, in dat willen is gedetermineerd of niet? Hangt dat willen in de lucht, of wortelt het in den toestand, waarin de mensch zich bevindt? Daarvan willen wij wat hooren, en wij hooren niets.

Met opzet heb ik eenigszins uitvoerig gesproken over het

eerste deel van dit onderzoek. Overal bleek ons, dat Dr. T. V. V. met ongeëvenaarde lichtzinnigheid spreekt over een vraagstuk, waarvan hij de beteekenis en het gewicht niet beseft. Dat blijft zoo tot het einde van zijn boek. Maar ik kan niet voortgaan met dat geheele boek op dezelfde wijze als tot nu toe te beoordeelen. Dat zou zeer vervelend worden en bovendien tamelijk onnoodig zijn. Het vervolg en het einde is als het begin. Nergens kan men met den auteur in eene bepaald wetenschappelijke discussie treden. Wel vindt men hier en daar juiste opmerkingen, maar straks worden zij door eene volgende opmerking weder omvergeworpen. De redeneering mist allen samenhang en het geheel maakt den indruk, dat de schrijver nu eens dit onderwerp dan weder een ander heeft opgevat, en later de verschillende stukken losjes aaneen heeft geregen. Als men het tweede en derde deel leest en nog eenige hoop heeft overgehouden om nu iets degelijks te vinden over het begrip van vrijheid in verband met de begrippen van het zedelijk en godsdienstig leven en met de eigenschappen, welke hij aan God toeschrijft, dan wordt men bitter teleurgesteld. Men zou verwachten, dat de auteur zelfstandig had nagedacht over het zedelijk vermogen des menschen, over de wijze waarop en den maatstaf waarnaar hij onderscheid maakt tusschen goed en kwaad, over plichtbesef, geweten, verantwoordelijkheid, schuld, berouw, bekeering enz. Maar neen, over dat alles, of ten minste over het meest bekende daarvan wordt wel iets gezegd, maar zóo oppervlakkig, dat het bijna niet te gelooven is. Wij vinden eene uitvoerige beschrijving van de ontwikkeling van het kind, waarin zeker veel, dat onze toestemming verdient, [1]) maar wat er zijn moest, vinden wij niet. Zonde wordt beschreven als een voor zich zelf, egoïstisch gevoelen, denken en willen, deugd als een gevoelen, denken en

[1]) Ik noem hier enkele plaatsen van die, welke zuiver deterministisch klinken. Bl. 60: De liefde der ouders maakt dat het kind zich naar hen toewendt, en met hen zich wil verbinden. Die wil is niet sterk, want spijs en drank doen het kind zich weder van de ouders afwenden en deze kiezen. Bl. 62 v Vanwaar dus anders die vaste karaktertrekken, diep in het volk geworteld, zoo niet door ouders en opvoeding, vanwaar anders die permanente gewoonten? — Deugden en gebreken door opvoeding het eigendom van het kind geworden. Bl. 68. Van de behandeling van zieke kinderen zal zeker een goed deel van de moraliteit der wereld afhangen. Heeft het kind in het lijden ouders, die koud zijn en voor zich zelven zorgen, zoo wordt het kind licht gemelijk en haatdragend.

willen voor anderen. Niemand zal dit eene juiste definitie noemen. Om te kunnen aantoonen wat zonde is, moet men dieper studie maken van het zedelijk leven. De zonde is een toestand, waarin de mensch verkeert, die nog op den weg is om zich tot het geestelijke te verheffen. Hij begint als een zinnelijk wezen. Maar in zijne natuur ligt het streven om zich door het zinnelijke heen tot het geestelijke te ontwikkelen. De eerste openbaring daarvan is nog zeer zwak. Zoodra en zoolang dat geestelijke in den mensch zwakker is dan het zinnelijke, noemt men den toestand zonde. Uit dien toestand vloeit het egoïstisch gevoelen, denken en willen voort. Die toestand is in zijn geheel gedetermineerd, d. i. behalve door karakter en aanleg ook door opvoeding en omgeving, die werken op het gemoedsleven van den mensch.

Dat ik niet te veel zeg van de wijze, waarop de auteur met de vraagstukken, welke hier in aanmerking komen, weet om te springen, kan blijken uit zijne behandeling van de erfzonde. Het opschrift der paragraaf bl. 69 luidt: is er erfzonde? De lezer verwacht nu iets over die vraag; eerst wat de auteur er onder verstaat, dan de voornaamste gevoelens daarover en eindelijk zijn eigen gevoelen in overeenstemming met de leer der vrijheid. En wat vinden wij? Letterlijk het volgende: „De zonde is van ouders op kinderen overgegaan. Dat is eene feitelijke waarheid. Doch hoe? Bij alle kinderen reeds op denzelfden leeftijd? Reeds bij het eerste opslaan van dat onschuldig oog? Ons gezond verstand en onze eenvoudige waarneming kanten zich daartegen aan. Hoe dan? Bij het eene kind wat vroeger en bij het andere later, al weten wij de grenzen niet te bepalen. Ook niet bij allen evenzeer. Hoe ontstaat dan de zonde, dat is het zelfbewust handelen tegen den wil der ouders?"

Waarlijk, de auteur had de vraag niet behoeven te stellen, als hij alleen antwoordt, dat het overgaan der zonde van de ouders op de kinderen eene feitelijke (!) waarheid is. Maar hij spreekt dan ook over geheel iets anders dan over erfzonde, namelijk over het ontstaan der zonde. Hij schijnt echter niet te hebben ingezien, dat het aannemen der erfzonde, het erkennen van de volstrekte algemeenheid der zonde de kiesvrijheid onmogelijk maakt. Als ik beweer, dat de mensch vrij is, d. i. dat hij op ieder oogenblik de zonde evenzeer kan willen en niet willen, dan heb ik geen recht ook te stellen: de zonde is algemeen,

want dan moet ik erkennen, dat er menschen kunnen zijn, die de zonde niet willen en nooit zullen willen.

Elke indeterminist heeft steeds gevoeld, dat de continuïteit van het zedelijk leven een groot bezwaar was tegen zijn stelsel. Als hij consequent wilde zijn, dan loochende hij stoutweg die continuïteit. Deed hij dat laatste niet, dan moest hij zijn indeterminisme wijzigen en althans voor een goed deel opheffen. Dr. T. V. V. doet noch het een noch het ander. Hij erkent slavernij der zonde en een zedelijk moeten, d. i. orde, wet in het zedelijk leven, een gebonden zijn aan de zonde en aan het goede; toch is hij daarbij volslagen indeterminist. Ja hij is onnoozel genoeg, aan zijn betoog eene opmerking toe te voegen van dezen inhoud: Van zelf vervalt dus de redeneering van Professor J. H. Scholten, als hij zegt: 1°. Bestaat zulk een vrije wil, dan is er niet de minste onwaarschijnlijkheid, om met Julius Müller te spreken, dat een booswicht een oogenblik later in een eerlijk man, de engel voor Gods troon in een duivel zich verandert; een voorstelling, die hij terecht als beleedigend voor den godsdienst afwijst, en waarbij aan de continuïteit van het zedelijk leven de bodem wordt ingeslagen; 2°. zulk eene voorstelling van den vrijen wil wordt wedersproken door het vertrouwen, dat menschen van erkende zedelijke beginselen en beproefde deugd in de maatschappij genieten; een vertrouwen, dat op geen den minsten grondslag zou steunen, indien men moest aannemen, dat allen, uit kracht van hun vrijen wil, geacht moeten worden ten allen tijde evenzeer te kunnen willen bedrog plegen als hun woord houden. Met deze onderstelling wordt de maatschappelijke samenleving iets ondenkbaars, en heeft de brave in de schatting van anderen niets boven den ondeugende vooruit.

Men moet zich inderdaad verwonderen — ziehier wat V. V. op dit woord laat volgen — dat deze bedenkingen de eerste werkelijke bedenkingen zijn tegen 's menschen vrijheid geuit. Immers enz. bl. 76 v.

Het ontbreekt den auteur natuurlijk niet aan den goeden wil om de denkbeelden van anderen te begrijpen, maar het ontbreekt hem aan de macht daartoe. Hij beweegt zich nu eenmaal in een kring van voorstellingen en populaire begrippen, waar hij niet uit kan komen; hij is overtuigd dat deze niet anders dan waar kunnen zijn, en nu is het hem onmogelijk anderen goed te begrijpen. Bij elke andere onderstelling zou het niet ver-

klaard kunnen worden, hoe V. V. eerst het gevoelen van Scholten beschrijft en verdedigt zonder er zelfs iets van te bemerken, dat hij op deterministischen bodem staat, en dan op hoogen toon en niet zonder aanmatiging durft zeggen: men moet zich inderdaad verwonderen, dat de hoogleeraar zoo dwaas heeft geredeneerd. Dat T. V. V. niet inziet, hoe de slavernij der zonde en het zedelijk moeten zijn vrijheidsbeginsel opheffen, is reeds erg genoeg, maar dat hij dan nog zóo durft veroordeelen, het zou kluchtig zijn, als het niet bedroevend was.

Ik kan niet nalaten hierop de aandacht te vestigen. V. V. veroorlooft zich een meesterachtigen toon tegen mannen van erkende wetenschappelijke bekwaamheden, tegen geleerden van vroegeren en lateren tijd aan te slaan. Het komt natuurlijk niet in mij op hem het recht te betwisten, deze mannen te beoordeelen en op hunne gebreken te wijzen, maar men zou toch eenige bescheidenheid verwachten tegenover mannen van naam. En nog zou ik daar niet van gesproken hebben, wetende dat hier door velen wordt gezondigd, indien de aanmerkingen van T. V. V. altijd juist waren. Maar dat is zoo niet. In den regel begrijpt hij de meening dergenen, die hij citeert, niet of verkeerd, en waar hij zich dan triomfantelijk vroolijk maakt over hun gebrek aan doorzicht, daar wordt zijn toon ongepast en zijne aanmatiging belachelijk.

Reeds in den aanvang van zijn onderzoek heeft de schrijver eene voorstelling van Scholten kortweg ongerijmd genoemd. De hoogleeraar zou namelijk verstand en rede als buiten den mensch zijnde hebben voorgesteld, omdat hij zegt dat zij indruk op den mensch maken. Ik behoef dit slechts te vermelden, niet te wederleggen. Elk weet, dat dit eene gewone uitdrukking is, die ieder verstaat; en al ware de uitdrukking zelve onjuist, dan nog zou men geen recht hebben daaruit tot eene voorstelling bij Scholten te concludeeren, als zou hij meenen, dat verstand en rede ergens buiten den mensch waren.

Spinoza moet het natuurlijk ook ontgelden. Ik wil een curieus voorbeeld noemen. Op bl. 82 lezen wij het volgende: Bij Spinoza is goed en slecht beide negatief. „Denn eine und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch gleichgültig sein. So ist Z. B. eine Musik gut für den Schwermüthigen, schlecht für den Trauernden, aber für den Tauben weder gut noch schlecht.

Spinoza heeft voorbijgezien, dat het goed of slecht hier niet afhangt van de muziek op zich zelf, maar van den toestand, waarin hij verkeert, die de muziek hoort.

De menschen zijn dan ook in het algemeen practisch genoeg, om de muziek te behouden, en als eene heerlijke gave des hemels te vereeren."

Die kortzichtige Spinoza! Wij hielden hem nog wel voor een scherpzinnig denker, met wien niet te spotten viel.

Doch laat ons zien, wat zegt Spinoza? Aan de woorden, door V. V. aangehaald — ik gebruik dezelfde vertaling — gaan deze vooraf: Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen, wenn sie an sich betrachtet werden. Sie sind nur Arten des Denkens oder Begriffe, die man aus der Vergleichung der Dinge bildet. Denn etc.

Spinoza bedoelt, dat goed en slecht hier niet afhangt van de zaak zelve b. v. van de muziek, maar van den toestand waarin hij verkeert, die de muziek hoort. Hij betoogt dus, wat V. V. meent dat hij heeft voorbijgezien. Blijkbaar is onze auteur in de war geraakt door de woorden *nichts positives* op te vatten als *iets negatiefs;* niet-positief is hier = relatief. Goed en kwaad zijn niet positief in de dingen zelve, maar relatief in zoover zij in betrekking tot andere dingen beschouwd worden. Dat heeft V. V. voorbijgezien en daarom heeft hij Spinoza niet begrepen.

Ik ben overtuigd, dat onze groote denkers, evenals de goede Homerus, wel eens minder helder zijn en door eene lichte sluimering worden overvallen. Wij zullen dankbaar zijn aan allen, die er ons opmerkzaam op maken. Maar dan moeten zij het beter doen dan V. Velzen. Scholten en Opzoomer worden bl. 264 v. door hem terecht gewezen. „Almacht in dezen zin wordt terecht door Scholten en Opzoomer ontkend. Immers als de mensch vrij is, zoo is er geene voorwetenschap bij God mogelijk, zoo is hunne vermetele redeneering! Zoo veronderstellen zij reeds iets bij God als onmogelijk. Dat wil hetzelfde zeggen, als God is in physischen zin niet almachtig. Quandoquidem dormitat etiam bonus Homerus."

Hoe zal ik mijn oordeel nu parlementair uitdrukken? S. en O. zullen vermetel redeneeren, als zij zeggen: de mensch is niet vrij, want dan zou er geene voorwetenschap bij God kunnen zijn. Deze laatste is er echter volgens hen wel; daarom achten zij de vrijheid onmogelijk. Zij veronderstellen hier dus niets als onmo-

gelijk bij God. Maar al deden zij dat, dan ware het nog niet eene vermetele redeneering. Ik veronderstel niet alleen, ik weet dat al het ongerijmde, het onvolmaakte onmogelijk is bij God. Dit is geene beperking van Gods almacht, maar gewoon logisch redeneeren. Uit hetgeen wij weten aangaande God besluiten wij dan tot hetgeen in Hem niet gedacht kan of mag worden. Niemand dan V. V. zou er lichtelijk aanmerking op maken.

Het is ondoenlijk alles te noemen wat hier in aanmerking zou kunnen komen. Kant en Schopenhauer worden telkens geciteerd, maar zij denken niet door, en zien voorbij wat voor de hand ligt. Soms hebben zij wel eens hier en daar gelijk, maar dan verwerpen zij juist, wat zij hadden willen bewijzen. Dat komt, omdat zij de ervaring niet raadplegen en te veel het mathematisch denken, door de natuurwetenschappen uitgelokt, op den voorgrond plaatsen.

Ik wil niet meer noemen; dat iemand de wijsgeeren niet begrijpt, kan hij niet helpen, maar een auteur moet weten, dat de philosophie geene zaak is voor iedereen en dat men zich zelven slechts belachelijk maakt met de groote denkers te behandelen als schooljongens.

In de theologie van den auteur treffen wij de meest verouderde, reeds lang weerlegde begrippen aan. De voorzienigheid Gods wordt gedefiniëerd als die voortdurende gezindheid of werkzaamheid van God, waardoor Hij zorgt en waakt voor zijne schepselen krachtens zijne wetenschap der toekomst, bl. 164. Juist is die definitie niet; de oude van den Catechismus is beter, die haar Gods almachtige en alomtegenwoordige kracht noemt. Maar waar ik op wijzen wil is dit, dat het toeval, en daarmede de vrijheid, door V. V. wordt buitengesloten, als hij zegt: krachtens zijne wetenschap der toekomst. Immers als God weet wat er geschieden zal, dan moet dit bepaald zijn, het moet geschieden, zooals God het vooruit weet, m. a. w. ook de mensch is in zijn willen en doen gedetermineerd. Bl. 254 vv. tracht de auteur wel aan dit dilemma te ontkomen, maar hij kan dit slechts door Gods wetenschap weder te beperken.

Geheel op de oude, supranaturalistische wijze wordt de voorzienigheid nu beschouwd als eene inwerkende kracht Gods, zooals zij in het wonder op den voorgrond treedt bl. 168 vv. en in het geloof der volken wordt aangetroffen, bl. 171 vv. Over dat laatste behoef ik niets te zeggen. Prof. Tiele heeft de onkunde

en de lichtzinnigheid, welke hier op den voorgrond treden, naar waarde gekastijd. Ik heb nooit eene zelfstandige studie van de geschiedenis der Godsdiensten kunnen maken, en mij moeten vergenoegen met de resultaten der onderzoekingen van anderen dankbaar aan te nemen. Maar men kan er tegenwoordig toch zooveel van weten om verbaasd te staan over deze oppervlakkigheid en deze onkunde [1]. Doch gesteld nu eens, dat de auteur dit alles met kennis van zaken had geschreven, dan zou er nog niet uit volgen, wat hij er uit wil afleiden. Dan zou hij hebben aangetoond, wat voor niemand meer betoogd behoefde te worden, dat de volken geloofden aan eene werkzame, bovenzinnelijke macht. Welnu, dat geloof is een feit en dat geloof heeft bovendien een volkomen vasten grond. Dat is geen bijgeloof. Maar die volken dwaalden in hun oordeel over den aard van Gods werkzaamheid. Zij meenden, dat Hij nu en dan ingreep, zij hielden het er voor, dat Hij willekeurig handelde. Dat is de fout. God werkt altijd en alles, maar Hij werkt met orde, naar vaste wetten. Het is dus niet genoeg te zeggen, dat men in wonderen gelooft, dat alle volken daarin geloofd hebben, men moet dat waar maken en bewijzen. De schrijver vermeldt daartoe eene geheele reeks *feiten*, bl. 197 vv., eene merkwaardige serie van de wonderlijkste voorvallen, verschijningen, visioenen, voorgevoelens, voorspellingen, droomen, enz. Uit alle landen en tijden worden de voorbeelden bijgebracht; de bewijsplaatsen worden niet vergeten; het zijn feiten, men kan zelf onderzoeken. Ter nauwernood bedwing ik den lust om eenige van de allergewichtigste mede te deelen. Doch men kan mij gerust gelooven op mijn woord, dat zij buitengewoon opmerkelijk zijn.

De auteur schijnt nog een echte wondergeloovige te zijn, zooals in den goeden ouden tijd. Zijn er nog zulke menschen? zou menigeen willen vragen. Maar de auteur zou het u hoogst kwalijk nemen, als gij durfdet meesmuilen; het zijn immers feiten, welke hij meedeelt.

In onze dagen maakt een mensch zich eenvoudig belachelijk, als hij al deze dingen voor goede munt aanneemt. Ik wil geen woord verspillen om het aan te toonen. Maar al waren al die visioenen, verschijningen enz. volkomen goed geconstateerd, dan

---

[1]) Daarbij worden „De voornaamste godsdiensten" dan nog geciteerd, alsof de auteur deze hier geraadpleegd had.

zou het den auteur voor zijn betoog niets baten. Dan zouden wij zeggen: hier werkt God op voor ons onverklaarbare wijze; zoo spreken wij altijd, als wij in de natuur en in het leven feiten waarnemen, die wij niet begrijpen kunnen. Wij schorten ons oordeel op en zoeken naar meer kennis. Maar het zou nooit onze overtuiging aangaande den aard van Gods werkzaamheid, die wij op grond van wel verklaarde feiten verkregen, omver kunnen werpen. Wat wij begrijpen is ons meer waard, dan het onbegrepene of het onbegrijpelijke. Daarom zal de auteur zelfs bij zijne geestverwanten niet veel meer dan een beleefden glimlach vinden, als zij kennis maken met zijn oordeel over de werkzaamheid der bovenzinnelijke macht.

Hiermede hangt de opvatting van het gebed, welke wij bij V. V. vinden, geheel samen. Het is nog het oude supranaturalisme met minachting wordt over de nieuwere opvatting van het bidden gesproken, en met instemming worden de woorden van Prof. von Lasaulx aangehaald: Gebete sind daher gleichsam allmächtig und dringen, nach einen kühnen Ausdruck der Mystiker, wie Pfeile in das Herz Gottes, und zwingen ihn dem beizustehen, der also bittet. — Dat bidden een vragen is blijkt verder uit de etymologie, ook bij Grieken en Romeinen. Bovendien vragen alle volken, als zij bidden. Als de Grieken baden, strekten zij de handen uit, wel een bewijs dat men bad in de beteekenis van vragen. Zoo ook de Indiërs, Egyptenaren, Esseërs en de oudste Christenen bl. 147 vv.

Nu is — men zou het niet raden — dit vragen een bewijs, dat de mensch vrij is. Want als alles noodwendigheid ware, dan was de vraag des gebeds eene bespotting van de geheele natuur. Als men in God gelooft, dan kan dit laatste niet aangenomen worden.

Onmiddellijk laat de auteur hier volkomen naar waarheid op volgen: wij hebben bewezen dat de mensch vrij is, voor hem die het wil aannemen, en derhalve blijkt de vraag geheel te zijn in overeenstemming met den vrijen mensch. De laatste woorden zijn niet duidelijk; de schrijver bedoelt, dat de opvatting van het gebed als een vragen overeenstemt met de opvatting van den mensch als een wezen met een vrijen wil. Het eerste deel van dezen volzin is zeer naïef; men moet het bewijs van den auteur willen aannemen. Anders is men zeker niet overtuigd.

De bewijskracht is dan ook niet zeer groot. Dat het bidden ook een vragen is, willen wij niet slechts maar moeten wij aannemen, want het is waar. Doch wij hopen toe te zien, dat het niet een dwingen worde, een verbidden van God, geene pijlen in het hart Gods. Jezus heeft ons geleerd, dat wij steeds moeten bidden: Uw wil geschiede. Bovendien, God alleen weet wat goed is, en daarom vind ik het gewenscht, dat zijn wil boven den mijnen ga. Al zou ik dan soms nog zoo zelfzuchtig zijn om te wenschen dat er iets veranderde op mijn verlangen, door en in mijn bidden wil ik streven naar volkomene onderwerping aan Gods wil; dat wil ik steeds meer vragen, verzekerd dat dit het beste bidden is. Gods wil zal geschieden; daaraan kan niets veranderen; die wil is noodzakelijk. En wel verre dat mijn bidden eene bespotting zou wezen, is het veeleer het eenige middel om mij te brengen tot eenswillendheid met God.

Ik wil hier eindigen. Het was geenszins mijn doel het determinisme te verdedigen tegen de aanvallen van den heer Thoden Van Velzen. In geheel zijn onderzoek komt geen enkel ernstig argument tegen het determinisme voor; ik kon dus in geene ernstige wederlegging treden. Ik heb slechts getracht den indruk weer te geven en te rechtvaardigen, door dit onderzoek op mij gemaakt. Daartoe heb ik mij uitsluitend bij de hoofdzaak bepaald. Niemand meene echter, dat ik er alles van gezegd heb, noch dat ik goed zou keuren, waarover ik niet heb gesproken. Als ik alles had willen vermelden, dan zou mijne recensie alle grenzen hebben moeten overschrijden. Misschien is zij toch reeds te lang.

Daar behoort een zekere moed toe om een gevoelen te verdedigen, dat door de scherpzinnigste denkers wordt verworpen. Die moed kan eerbied afdwingen, wanneer hij redelijk is, gegrond in eene vaste overtuiging, door ernstig onderzoek verkregen. Maar daar is ook een vertoon van moed, hetwelk in den grond slechts een andere vorm is van aanmatiging, als men de hoogste problemen aandurft zonder kennis en zonder studie, als men levende in de populaire zienswijze, in de dogmatiek der groote menigte, zich inbeeldt een held te zijn, die reuzen verslaat. Zulk een strijd is niet uit het geloof en strekt niet tot zegepraal der waarheid.

Ieder kenne zich zelven. Men kan een vroom, achtenswaardig en uitstekend Evangeliedienaar zijn, al mist men het vermogen

om de wetenschap verder te brengen op hare baan. Wij wenschen den heer Thoden Van Velzen toe, dat hij zijne gaven van verstand en hart tot zegen der gemeente moge aanwenden, maar van zijn pleidooi voor het indeterminisme kunnen wij niet anders zeggen, dan dat het geheel is mislukt.

J. KNAPPERT.

Geschiedenis van het Anglo-Katholicisme, door E. F. KRUIJF, Predikant te Velp. Door 't Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst bekroond en uitgegeven. Leiden, D. Noothoven van Goor. 1873.

Een heerschzuchtig vorst, die bovendien een blauwbaard onder de koningen was, de beruchte Hendrik VIII, heeft, deels om persoonlijke redenen van weinig edelen aard, deels ten gevolge van politieke berekening, de kerkhervorming in Engeland tot stand gebracht. Wel was zij voorbereid en hebben wij haar eigenlijken oorsprong dus elders te zoeken; maar de aanleiding ligt in hetgeen ik zoo even noemde. Die kerkhervorming in Engeland was dan ook meer een verzet tegen 't pausdom dan een godsdienstige beweging. Indien koning Hendrik, zooals sommigen beweren, den dank van 't Engelsche volk verdient voor de gelegenheid, die hij gaf tot de hervorming, dan heeft hij die dankbaarheid verbeurd, omdat door zijn toedoen en onder zijnen invloed die hervorming trots hare voorbereiding toch eigenlijk mislukt is. Immers antipapisme en protestantisme zijn in geenen deele één, ofschoon zij dikwijls verward worden. Zonder de antipapistische beweging van koning Hendrik zou Engeland een geschikte bodem geweest zijn voor 't ontkiemen van het protestantisme, dat nu geruimen tijd en voor een goed deel teruggedrongen werd. Velen die, bewerkt door Wicleffiten en Lollharden vatbaar zouden geweest zijn voor de aanneming van 't protestantisme, waren nu maar al te gereedelijk bevredigd door de antipapistische beweging, die, van 't hof uitgegaan, spoedig geduchte beteekenis verkreeg, ook omdat zij schijnbaar voldeed aan veler godsdienstige behoeften. Met de leuze „no popery" is de hervorming in Engeland opgetreden, aan die leuze is een goed deel van 't Engelsche volk

voortdurend getrouw gebleven; maar daarmede is volstrekt niet gezegd, wat velen willen doen gelooven, dat het protestantisme — wel te verstaan het echte protestantisme — inheemsch en geliefd is in Engeland. De Anglikaansche kerk is ten gevolge der houding van haren wegbereider van meet af aan antipapistisch geweest, maar uit te groote vasthoudendheid aan de eerste aanleiding tot haar ontstaan meer antipapistisch dan protestantsch. Ik sprak daar van den wegbereider der Anglikaansche kerk en had daarbij 't oog op koning Hendrik VIII; niet zonder reden: de stichter toch is hij geenszins geweest. Die eer komt aan Eduard, liever gezegd aan zijne voogden, en diens eerste opvolgers toe. Zij allen hebben dat werk volbracht en voortgezet in den geest van koning Hendrik, zoodat ook door hun toedoen 't antipapisme in de Anglikaansche kerk overheerschend was en 't protestantisme op den achtergrond stond. Of het in dien tijd en onder die omstandigheden niet anders mogelijk was, laat ik daar, maar het feit staat vast, dat de Anglikaansche kerk van den beginne af aan eene halfslachtige instelling is geweest, een soort van middending zonder vaste kleur, dat allen bevredigen moest en eigenlijk niemand geheel kon voldoen; eene inrichting, die door hare antipapistische strekking de hervormingsgezinden zocht aan te lokken, maar in elk ander opzicht door en door roomsch was. In naam eene protestantsche was zij feitelijk eene roomsch-katholieke kerk.

Ook de duitsche hervorming leed aan halfheid; wij weten dat eilaas! maar al te wel en ondervinden het dag aan dag. Het tegenwoordig geslacht boet in dat opzicht de zonden der vaderen. Indien Luther voortdurend aan zijn beginsel getrouw gebleven ware; indien hij ook na Worms zijne conscientie en haar alleen tot grondslag had durven houden, wij zouden stellig veel verder zijn dan thans. Toen de groote hervormer uit verklaarbare maar desniettemin laakbare vrees den papieren paus tot plaatsvervanger maakte van den paus van vleesch en bloed, heeft hij 't protestantisme in 't algemeen en ons Protestanten van dezen tijd in 't bijzonder onberekenbare schade toegebracht. Toch is deze halfheid een gansch andere dan die, welke wij in de Anglikaansche kerk aantreffen. Bij Luther en de zijnen gedeeltelijke ontrouw aan 't beginsel of, juister wellicht gezegd, onzuivere toepassing van 't beginsel; in de Anglikaansche kerk echter, uitgenomen enkele artikelen in de leer, alles roomsch: de formulieren, de liturgie, de catechismus, ja! geheel de cultus. Geen wonder! de

beweging, die tot het ontstaan der Anglikaansche kerk leidde, is in den grond der zaak niets anders dan de wederopvatting van het werk, dat de bekende conciliën van Pisa, Constantz en Bazel trachtten te doen, met dit onderscheid, dat de beweegredenen daar ginds minder zuiver waren dan hier. Ware de dusgenaamde Engelsche hervorming geene tijdgenoote geweest van die in Duitschland, zij zou evenzeer mislukt zijn als de straks genoemde conciliën; van verzet tegen 't pausdom uitgegaan, is zij daarbij ook blijven staan.

Onder de regeering van koning Eduard was het vooral 't beginsel der renaissance, in verband met 't humanisme der meer beschaafden, dat eene doortastende hervorming, in echt protestantschen geest, in den weg stond; onder Maria, toen de Anglikaansche kerk gevaar liep vernietigd te worden, werd dat natuurlijk niet beter. Nu moge het waar zijn, dat koningin Elizabeth vast besloten had geen twee godsdiensten in haar rijk te dulden, toch viel ook van haar, de dochter van koning Hendrik, niet veel te wachten voor 't protestantisme, noch met 't oog op hare anteeedenten, noch bij de overweging van haar karakter. Hare bestrijding van 't katholicisme kwam niet zoozeer voort uit antipathie tegen dien godsdienst als zoodanig, als wel uit haat tegen hare doodvijandin. Wat zij ook deed voor de bevestiging der Anglikaansche kerk, de roomsche elementen heeft zij daaraan niet ontnomen. In één woord de Anglikaansche kerk bleef vóor en ná een wonderbaar mengsel van romanisme en protestantisme; het eerste is zelfs overwegend bestanddeel. Het begrip van kerk behoort eigenlijk niet thuis in 't protestantisme; wanneer nu bovendien zulk eene protestantsche kerk door hare inrichting geheel aan 't verleden herinnert en al den ouden zuurdeesem met zich omdraagt, is zoodanige instelling doodend voor 't protestantisme.

Nu spreekt het wel van zelf, dat onder gewone omstandigheden de loop des tijds daarin verandering zou gebracht hebben, omdat de hervorming in Engeland genoegzaam was voorbereid; maar de verdrukking der dissenters is oorzaak geweest, dat de invloed der hervormingsgezinden in de Engelsche kerk zeer gering bleef en de protestantsche elementen maar weinig ingang vonden. Het romanisme was daar voortdurend overheerschend, omdat het karakter dier kerk dat blijkens haren oorsprong medebracht. Hoe weinig echt protestantsche elementen in de Anglikaansche kerk

aanwezig waren, blijkt ook daaruit, dat de verschillende richtingen, gaandeweg in haar midden ontstaan, zich weinig of niet verzet hebben tegen de doorgaande halfslachtigheid en het overwegend roomsche karakter der instelling. De Hoogkerkelijke partij vertegenwoordigde de romaniseerende richting; volgens haar was er eer te weinig dan te veel roomsch in de Anglikaansche kerk en zij trachtte Rome zooveel mogelijk nabij te komen; doch ook hare antipode, de Laagkerkelijke partij, teekende wel verzet aan tegen het overdreven romanisme der Hoogkerkelijken, maar liet de kerk zelve voor hetgeen zij was. Die Laagkerkelijken aanvaardden de kerk als zoodanig, zonder volkomen vrede met haar te hebben, maar deswege te trachten door degelijke hervorming vrede met haar te erlangen, het kwam niet in hen op. De Anglikaansche kerk was eigenlijk in merg en been eene roomsch-katholieke inrichting, met dit onderscheid dat zij sterk gekleurd anti-papistisch en in hare dogmatiek ietwat protestantsch was. Toen nu na den val van Napoleon de reactie allerwege, en niet het minst in 't kerkelijke, het hoofd opstak, bleef zulks niet zonder invloed op de Anglikaansche kerk. De oude richtingen vertoonden zich daar in gewijzigde gedaante en eene nieuwe daarnaast: de Hoog-, de Laag- en de Breed-kerkelijke. Om ze eenigermate in hare eigenaardigheden en haar onderling verschil te kenschetsen, wil ik eene vergelijking wagen met richtingen, die ten onzent meer bekend zijn zonder daarom te beweren, dat de vergelijking in allen deele juist is. De Hoogkerkelijken zijn kerkelijk orthodox; de Laagkerkelijken bijbelsch orthodox; de Breedkerkelijken rationalistisch. Al deze partijen hebben bij groot verschil met elkander gemeen, dat geen harer tornt aan het roomsche karakter van de Anglikaansche kerk. Zijn de mannen van de low-church minder aan haar gehecht dan die der high-church; zijn de aanhangers der broad-church onverschillig voor haar, elk voor zich en allen te gader aanvaarden zij haar in hare halfslachtigheid, in haar overheerschend romanisme, in haar sterk gekleurd antipapisme, dat hoogstens genomen semi-protestantisme mag heeten.

Halfheid kan in den regel lang duren, omdat het meerendeel der menschen half is en de wereld het best van halfheid gediend schijnt. Alle radicalisme ter rechter of ter linker zijde is onfatsoenlijk en in den regel gehaat. Doch de halfheid kan niet eeuwig duren; er komt een tijd waarin zij onhoudbaar is. Die tijd kwam

ook voor de Anglikaansche kerk. Het jaar 1830 met zijn Juli-omwenteling bracht bij vernieuwing de reactie in eere; door vrees gedrukt zochten velen weder hun toevlucht bij godsdienst en kerk. Zoo ook in Engeland. De verheffing van 't godsdienstige leven daar te lande, zichtbaar in 't methodisme, en dus aanvankelijk buiten de staatskerk, was toch ditmaal niet zonder invloed op haar. Tengevolge van de réveil ontstond in de Anglikaansche kerk eene evangelische partij, die zich vooral op dogmatisch gebied bewoog en de gangbare dogmatiek in protestantsch-evangelischen geest zocht te hervormen. Gaandeweg kwam die evangelische partij tot bewustzijn der onverzoenlijke tegenstrijdigheden, die in de Anglikaansche kerk gevonden werden, en van de tegenstelling, die daar bestond, tusschen naam en wezen. Het duurde dan ook niet lang of zij verlangde, als noodzakelijk gevolg harer theorieën, beperking van de overmacht der bisschoppelijke aristocratie en andere wijzigingen, die met het roomsche karakter der instelling, tot wier leden de aanhangers dezer partij behoorden, ten nauwste samenhingen. De Whig-partij, die toen 't bestuur in handen had, was haar gunstig; maar de oppositie verhinderde, dat in die richting iets degelijks tot stand kwam, dewijl de inrichting der episcopale kerk als samengeweven is met de Engelsche staatsinrichting. Edoch, alhoewel op die wijze ten deele mislukt aan de eene zijde, gaf de genoemde beweging toch den stoot aan een ander streven. Nu de tegenstrijdige elementen helder aan 't licht waren gekomen en het niet te miskennen viel, dat er een onverzoenlijke tegenstelling in de Anglikaansche kerk bestond, begon de wederpartij, wars van die dubbelzinnige halfheid, 't hoofd op te steken. Zij zag in die kerk eene roomsche instelling en had haar als zoodanig lief, maar stelde zich dan ook niet langer tevreden met een half verholen romanisme. Zij wilde, dat die kerk den moed had te toonen wat zij wezenlijk was, en zoodoende een einde maakte aan de jammerlijke verwarring van schijn en wezen. Deze richting, wier geboortejaar in 1833 valt, draagt den naam van Puseyisme. Zij is de uiterste rechterzijde van de hoogkerkelijken, de consequente gevolgtrekking van 't halfslachtige Anglikanisme. Aan zekeren orthodoxen professor Pusey ontleent zij haren naam, maar verdient met veel meer recht Anglo-Katholicisme of Ritualisme te heeten. De aanhangers dezer richting wier hoofden, behalve Pusey, Newman, Hook, Kebble en Palmer zijn, verbonden zich om de leer van 't avondmaal, van de apos-

tolische opvolging en van andere punten, die daarmede samenhangen, door verspreiding van geschriften weder in aanzien te brengen, alle veranderingen in de liturgie te verhinderen, en den cultus zooveel mogelijk gelijk te maken aan dien der oude kerk. Zij hebben dat plan ten uitvoer gebracht door het uitgeven van verschillende verhandelingen, die *Tracts for the times* heeten. De voornaamste punten van leer en kerkinrichting zijn daarin ter sprake gebracht. Bij die Anglo-Katholieken of Ritualisten is de leer der kerk de hoofdzaak, omdat al het andere daarmede samenhangt. Zij beweren, dat de engelsche liturgie door 't vertalen van het apostolische symbool de katholieke kerk in eere hield. De geestelijkheid is de draagster van den Heiligen Geest, die door de wijding op haar overgaat; van die geestelijkheid is het episcopaat het brandpunt, waarvan de stralen des geestes uitgaan. De gave des heiligen geestes is in de wereld bewaard gebleven door de geregelde opvolging der bisschoppen, en het is een onmogelijkheid, om gemeenschap met Christus te zoeken langs een anderen weg. Met de leer der apostolische opvolging hangt bij hen de leer omtrent de overlevering ten nauwste samen. Volgens hen is de Schrift slechts dan geloofsregel, wanneer zij verbonden wordt met de traditie; de kerk of de geestelijkheid heeft alleen 't recht om de authentieke schriftverklaring te geven. Edoch bestaat onfeilbaar gezag alleen bij de conciliën. De doop, niet 't geloof, is het middel tot rechtvaardiging, daar de geest op magische wijze met het water verbonden is. In het avondmaal is Christus werkelijk tegenwoordig. De mis, de overige roomsche sacramenten, het coelibaat, het kloosterleven, de heiligenvereering, de reliquieën worden door de Anglo-Katholieken goedgekeurd; alleenlijk waarschuwen zij tegen 't misbruik. Dat tegen 't optreden eener zoodanige partij in een dusgenaamde protestantsche kerk een geweldige storm opstak, zal wel geen verwondering wekken; doch daarmede is volstrekt niet uitgemaakt, dat zij een indringster was. De halven kunnen het in den regel niet dragen, dat sommige enfants terribles in hun midden die halfheid aan 't daglicht brengen. Billijke verwijten maken boos, vooral wanneer zij van de zijde der geestverwanten komen; niemand wordt gaarne in zijn vermeende rust gestoord. Toen de Anglo-Katholieken hunne medeleden in de Anglikaansche kerk noopten, zich zelven en anderen rekenschap te geven van hunne halfslachtigheid, en een keuze te doen, hadden zij zich den bitteren haat hunner broeders

op den hals gehaald, ja! ontkenden deze laatsten gemeenschap met hen te hebben. Toch zou een onpartijdige vergelijking van 't streven der Anglo-Katholieken met de inrichting der Anglikaansche kerk hebben kunnen leeren, dat er veel overeenkomst was in beide. Doch hoe dit ook zij, het Anglo-Katholicisme was een merkwaardig verschijnsel in een protestantsche kerk, dat als zoodanig allerwege de aandacht moest trekken, eerst in Engeland maar dan ook daarbuiten, waar onbekendheid met die Anglikaansche kerk, het verschijnsel nog vreemder maakte. In trouwe, de echt engelsche leuze: „no popery" heeft ons Protestanten die zonen zijn der duitsche en zwitsersche hervorming, misleid, al moet het bezoek der episcopale kerk ons ook vreemd aandoen, en al hebben wij met het oog op de engelsche zondagsviering zeker dikwijls de gedachte voelen opkomen, dat er in 't engelsche protestantisme toch bovenmate veel nadruk gelegd wordt op uiterlijkheid. Zoo dikwijls ik in den vreemde gelegenheid had 't bezoek eener roomsch katholieke kerk onmiddelijk te doen volgen door 't bijwonen eener dienst in een engelsch episcopale kerk, was ik telkens getroffen door groote overeenkomst. Merkt menigeen het niet op, dan zoek ik de verklaring daarin, dat de naam en de traditie hen misleiden, en gedachten onderdrukken, die anders zeker moesten opkomen. Dat merkwaardige verschijnsel in de protestantsche staatskerk van Engeland heeft niet zonder reden de aandacht getrokken der bestuurders van 't Haagsche genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst. Reeds in 1866 werd door hen een prijsvraag over dat onderwerp uitgeschreven, die onvoldoende beantwoord en toen in 1868 herhaald werd. Ofschoon ook nu geen enkel antwoord naar hun oordeel ten volle bevredigend was, werd toch aan een geschrift, hetwelk later bleek den heer E. F. Kruyf tot schrijver te hebben, de tweede eereprijs toegekend. Het is de beantwoording der alzoo bekroonde prijsvraag die in deze regelen wordt aangekondigd. Bedoelde bestuurders waren van meening, dat dit geschrift niet slechts door volledigheid, rijkdom van historische bijzonderheden en aanschouwelijkheid van voorstelling uitmuntte maar ook over den oorsprong en de toekomst van het Puseyisme tal van juiste opmerkingen behelsde.

Tot mijn leedwezen en niet zonder zekeren schroom moet ik verklaren, dit oordeel in zijn geheel niet te kunnen onderschrijven. Verlangde de bedoelde prijsvraag alleenlijk een beknopte

geschiedenis van 't Puseyisme, volgaarne maakte ik de zienswijze van HH. Bestuurders tot de mijne; nu echter, blijkens de opgave, nog iets meer gevorderd werd, kan ik dat niet gaafweg doen. Inderdaad, het boek van den heer Kruyf verdient hoogen lof voor de uiteenzetting van 't Puseyisme, behoudens enkele punten, waarop ik straks terugkom. Wie 't verschijnsel wil leeren kennen, kan dezen schrijver niet genoeg danken voor den ijver waarmede hij alle bouwstoffen heeft bijeengebracht. Laat mij volkomen eerlijk zijn: de auteur zelf heeft mij in zeker opzicht de wapenen aan de hand gedaan, om hem te bestrijden en in elk geval mij de taak gemakkelijk gemaakt. Mijne oordeelkundige beschouwing, al staat zij tegenover de zijne, berust voor een deel stellig op de gegevens, die hij mij aan de hand deed. Zal het straks nader blijken dat ik leemten — en wel groote leemten — in zijnen arbeid vind, ik wil daarom zijne verdienste in geenen deele miskennen en allerminst wensch ik, dat anderen zulks op mijnen voorgang doen. De gaven zijn verschillend verdeeld; ook op historisch gebied is het vaak: de een zaait, de ander maakt nat en een derde maait. Onbillijk zou het zijn, iemand, die op zijn terrein zijn werk naar behooren deed, te verwijten dat hij niet alles volbracht. Reeds een vluchtig overzicht van dit doorwrochte boek is voldoende om mijn oordeel te staven, en zoowel de strenge studie van den auteur als zijne rijke belezenheid te doen waardeeren. Na eene inleiding, die in breede trekken de geschiedenis der Anglikaansche kerk teekent, om het Anglo-Katholicisme in de lijst te plaatsen waarin het behoort, wordt dit verschijnsel in zijn ontstaan, zijn wezen en zijne ontwikkeling uitvoerig beschreven. Menige kleine bijzonderheid getuigt hoeveel moeite de heer Kruyf zich voor zijne nasporingen getroost heeft, terwijl de vorm meestal zoo aangenaam is, als voor een ietwat dorre studie, gelijk deze, mogelijk was. Kon de schrijver, wat de dusgenaamde Tracts aangaat, misschien zijn stof meer verwerkt hebben, en zoodoende wat beknopter zijn geweest, niemand kan hem den lof ontzeggen, dat hij aan zijne lezers een duidelijk overzicht geeft van den inhoud dezer verhandelingen. Diezelfde getuigenis leg ik gaarne af omtrent de schildering, die de schrijver geeft van 't onthaal, dat het Anglo-Katholicisme vond, van zijne overwinning, zijnen strijd en zijn lijden; ook hier is alles tot in de kleinste bijzonderheden geteekend en met een prijzenswaardige uitvoerigheid, die toch niet

in breedsprakigheid vervalt. Ik heb ten aanzien van den schrijver gedaan, wat hij zelf met het door hem beschreven verschijnsel deed: namelijk het goede, dat er in hem was, doen opmerken en waardeeren. Hij zelf zal de eerste zijn mij te vergunnen, ook in andere opzichten zijn voorbeeld te volgen, en na 't aanwijzen der lichtzijden ook van de schaduwzijden te gewagen.

Wat namelijk den oorsprong en de toekomst van 't Puseyisme betreft, m. a. w. in het kritische gedeelte, is dit geschrift zwak. Als bouwstof uitnemend, is het als gids minder betrouwbaar. Is dit waarschijnlijk te verklaren uit het theologisch standpunt van den schrijver, de zaak zelve verandert daardoor niet. Wanneer men na de kennismaking met 't boek mijn inleidend woord leest, zal het aanstonds duidelijk zijn wat ik bedoel, voor zoover den oorsprong betreft. Ik heb 't Puseyisme daar beschreven als 't noodzakelijk gevolg van de jammerlijke halfheid, waardoor de hervorming in Engeland zich van meet af aan kenschetste, en wat de Anglikaansche kerk betreft, voortdurend gekenmerkt heeft. Niet aldus de heer Kruyf. Wel wijst ook hij in zijne inleiding op die halfslachtigheid, waardoor men romanisme en protestantisme zocht te vereenigen in een roomsch gekleurd antipapisme met eene eenigermate protestantsche dogmatiek; maar de aanval, dien de Anglikaansche kerk van binnen en van buiten had te verduren, is toch volgens hem de ware oorzaak van dit verschijnsel, al droeg ook het verleden de kiem daarvan in zich. Ten nauwste samenhangend met deze verkeerde opvatting van den oorsprong is zijne doorgaande waardeering en kenschetsing van het Puseyisme, door hem, en mijns inziens zeer terecht, liefst Anglo-Katholicisme genoemd. Het is volstrekt niet iets zoo nieuws en vreemds in de Anglikaansche kerk als de schrijver zulks doet voorkomen. Daargelaten, dat er altoos ritualisme in die kerk geweest is, moet het Anglo-Katholicisme hoogstwaarschijnlijk beschouwd worden als de getrouwe afdruk van hetgeen de Anglikaansche kerk oorspronkelijk is geweest. De dusgenaamde hervorming in Engeland was wel ongeveer gelijktijdig met die op het vasteland; maar wat zij gemeen hebben is voornamelijk 't verzet tegen het pausdom, hier intusschen uit gansch andere oorzaken geboren dan daar ginds. De vraag is niet wat de Anglikaansche kerk schijnen wil, maar wat zij wezenlijk is; de Anglo-Katholieken hebben dit duidelijk gemaakt. Niet hunne consequentie verdient bij voorkeur onze veroordeeling, maar de half heid hunner tegenpartij.

Dat deze laatste zich verzette tegen 't streven der Anglo-Katholieken en hen als indringers en verraders brandmerkte, is eenvoudig een herhaling van het verschijnsel, waarvan de kerkgeschiedenis op zoo menige bladzijde getuigt, dat de orthodoxie van gisteren morgen als ketterij geldt. Het Anglikanisme en het Anglo-Katholicisme hebben veel meer overeenkomst dan de voorstelling van den heer Kruyf zou doen vermoeden. Op één punt slechts zijn de Anglo-Katholieken zwak, namelijk in de leer van 't pausdom; doch juist die zwakheid is door den schrijver niet behoorlijk uiteen gezet. Door dit zwakke punt faalt eigenlijk hunne stelling aangaande de apostolische opvolging. Of nu dit geheele leerstuk onmogelijk kan gemist worden in hun stelsel, of het laatste daarmede staat of valt, laat ik in 't midden; maar dewijl zij zelven daaraan zooveel gewicht hebben gehecht, had ook met nadruk daarop gewezen dienen te worden in de beoordeeling van dit verschijnsel. Zoodoende zou de schrijver ook een andere onjuistheid hebben vermeden, die hij thans begaan heeft, door te beweren, dat er een wetenschappelijke zin bij de Anglo-Katholieken was; dat zij veel gedaan hebben voor de godgeleerde wetenschap. In geenen deele; wie de Tracts bestudeert, ontvangt volstrekt geen indruk van wetenschappelijkheid, maar ziet de wetenschap hier gebruikt als middel. Zooals zoo menige nieuwe sekte, hadden ook de Anglo-Katholieken behoefte hun bestaansrecht wetenschappelijk te bewijzen en aan hun theorieën een geleerde tint te geven. Zij hebben de wetenschap niet om haar zelve beoefend, maar eenvoudig als middel om hun doel te bereiken. Hetzelfde geldt mijns inziens ook van veel wat deze partij op praktisch gebied heeft gedaan; daaraan mag zooveel waarde niet worden toegekend, dewijl het voornamelijk strekte om propaganda te maken, en de groote menigte te bewerken. Wordt op die wijze de Anglo-Katholieke partij in dit geschrift eensdeels overschat in het goede, dat zij heeft; anderdeels zijn haar hier verwijten gedaan, die haar eigenlijk niet kunnen treffen. Wanneer van haar gezegd wordt, dat zij aan de leden eener protestantsche kerk een teug hebben opgedrongen uit den zwijmelbeker van Rome, dan is dat mijns inziens eene zeer onbillijke grieve. Zij toch heeft eenvoudig tot helder bewustzijn gebracht, dat het zoo was en altoos zoo geweest is in de Anglikaansche kerk. Mij dunkt: de waarheid moest daarbij winnen. Even onrechtmatig is de beschuldiging, dat zij het pausdom in Engeland ver-

sterkte; want het pausdom was toch reeds machtig. Dit feit, vroeger voor veler oog bedekt, werd nu openbaar. Hebben de Anglo-Katholieken enkelen in de armen van Rome gevoerd, dan blijkt daaruit alleenlijk, dat de Anglikaansche kerk vroeger sommige valsche vrienden had. Voor die wetenschap behoorde zij den Anglo-Katholieken dankbaar te zijn, omdat zij daarmede voor 't heden en in 't vervolg winst kon doen. Is aldus 't Anglo-Katholicisme een verzet tegen 't halfbakken protestantisme van de Anglikaansche kerk, zoo moet ook over zijne toekomst een ander oordeel worden geveld dan de heer Kruyf heeft gedaan. Deze richting zal namelijk niet alleen een zuiveringsproces te weeg brengen, maar ook voor 't vervolg een toekomst hebben. De strijd van onze dagen beweegt zich hoe langer zoo meer rondom dit vraagpunt: gezag of vrijheid? Het zal steeds meer openbaar worden, dat de wereld op godsdienstig gebied in twee partijen gedeeld is, waarvan de eene gezag en de andere vrijheid verlangt en behoeft. Al hetgeen daar tusschen ligt, zal gaandeweg als onwezenlijk voorbijgaan. Over korten of langen tijd zullen de verschilpunten, die nu nog op dit gebied bestaan, plaats maken voor hetgeen ik daar straks noemde. De tegenstelling van roomsch en protestantsch wordt dan van veel minder aanbelang dan die tegenstelling van gezag en vrijheid. In 't heden zijn de teekenen daarvan te bespeuren; want of de protestantsche orthodoxie het weten wil of niet, haar weg leidt naar Rome. Ter eener zijde staat dan al wat vrijzinnig, ter anderer zijde al wat rechtzinnig is; de scheiding tusschen roomsch en protestantsch is dan opgeheven, omdat zij naar de tegenwoordige beteekenis onwezenlijk is. En slechts als de strijd op die wijze zuiver gesteld wordt, kan hij behoorlijk doorgekampt worden, of, is dat noodig, tot een eervollen vrede brengen. Zal dat ooit gebeuren, dan moet eerst gescheiden worden wat niet bijeen behoort, en dient men samen te brengen hen, die inderdaad bondgenooten zijn. Tot de voorbereiding van die toekomst heeft 't Anglo-Katholicisme bijgedragen, voor Engeland in 't bijzonder en voor de protestantsche wereld in 't algemeen. Slechts dan toch zijn de geschilpunten van roomsch en protestantsch wezenlijk, wanneer zij de beteekenis hebben van die onderscheiding tusschen gezag en vrijheid op godsdienstig gebied. Roomsch zijn allen die het eerste begeeren en behoeven; protestantsch die allen, welke de laatste aanhangen en in haar vollen vrede vinden. Indien velen dit noch

aan zich zelven noch aan anderen bekennen willen; indien sommigen 't romanisme feitelijk aanhangen en toch niet tot Rome gaan, ligt dit in afkeer van het pausdom. Het Anglo-Katholicisme heeft ten eerste geleerd, dat onder 't zoogenaamde protestantisme veel romanisme verholen is, en ten tweede, dat romanisme ook buiten den paus kan omgaan. Deze richting heeft dus op een roomsche kerk gewezen zonder paus, en daarmede als het ware een toevluchtsoord geopend voor die groote partij in de protestantsche kerk, welke behoefte heeft aan zulk eene instelling op godsdienstig gebied. Aan de anderen, die dien weg niet op willen, heeft zij de oogen geopend voor 't gevaar dat gelegen is in halfslachtigheid en in 't spelen met woorden en vormen, die geenszins de uitdrukking zijn van onze innige overtuiging. Nu moge 't halfslachtig protestantisme van de Anglikaansche kerk deze vingerwijzing meer bijzonder behoeven, ook voor andere protestantsche kerken en voor de Protestanten in andere landen komt zij niet te onpas. Elk verschijnsel, dat het zuiveringsproces verhaast, is in mijn oog een zegen. Alzoo dan ook het Anglo-Katholicisme. En daarmede is van zelf gezegd, wat mijns inziens de toekomst van dit verschijnsel is. Engeland toch is bekend door zijn traditioneelen haat tegen 't pausdom. Eene richting, die op dien bodem ontstaan, romanisme en antipapisme weet te vereenigen, zal de kerk der toekomst zijn voor die schaar der geloovigen uit alle andere christelijke kerken, die, als eens het zuiveringsproces heeft plaats gehad, zich plaatsen zullen aan de zijde van 't godsdienstig gezag, omdat zij dit behoeven, en slechts onder dat vaandel kunnen leven en sterven.

Zierikzee, April 1874. J. H. C. Heyse.

ANTIKRITIEK.

Prof. C. P. Tiele heeft onlangs (in het Litterarisch overzicht van het Theol. Tijdschrift 8e jaarg. 1e stuk Jan. 1874) een uitval gedaan tegen mijne »Proeve van onderzoek naar de vrijheid van den mensch", en wel tegen de derde paragraaf van het derde deel, die tot opschrift draagt: »Het geloof der volken." Die uitval is zoo vijandig, dat ik het menschelijk en daarom goddelijk recht der zelfverdediging gedwongen ben uit te oefenen.

In een paar bladzijden toch heeft hij een paar dozijnen van de hatelijkste bewoordingen mij naar het hoofd geslingerd, die geschikt schijnen, om mijn naam in de letterkundige wereld voor goed te vernietigen.

Een paar vragen zijn bij de lectuur als van zelf door mij gedaan, die ik thans zal trachten te beantwoorden.

Vooreerst: heeft de heer Tiele grond, om »mijne proeve van onderzoek" door 't slijk te halen, gelijk hij heeft gedaan, verondersteld, dat al zijne opmerkingen waarheid waren?

Ten tweede: vraag ik, is er ook af te dingen op 't door hem tegen mij in 't midden gebrachte?

Zonder eenige aarzeling meen ik de eerste vraag ontkennend, de tweede bevestigend te moeten beantwoorden.

De eerste *ontkennend.* Ik vooronderstel een oogenblik, dat ik onnauwkeurig geweest ben, dat ik eenige namen verkeerd gespeld heb, sommige attributen verkeerdelijk aan deze of gene Godheid heb toegekend, toch blijft mijn betoog, dat de volken aan eene inwerkende voorzienigheid geloofd hebben en gelooven van kracht, en dus heeft het door Dr. Tiele aangevoerde op den gang mijner redeneering niet den minsten invloed.

De zaak, die Dr. Tiele en mij en met ons duizenden ter harte gaat, is toch in de eerste en laatste plaats niet het al of niet juist noe-

men van namen, maar het vinden van godsdienstige waarheid en deze alleen. En om die te vinden is het wel niet zoo zeer noodig, duizenden namen, jaartallen, feiten, afstanden te weten, dan wel zich objectief tegenover alle tijden, ook objectief tegenover zijn eigen tijd te plaatsen, en zich te verheffen boven alle bekrompenheid en letterknechterij? Om waarheid te vinden, niet zoozeer noodig eene veelheid van kennis, als wel nauwkeurige bespieding van enkele verschijnselen en feiten, die het menschenleven in elke eeuw weer op nieuw biedt.

Ik beweer, dat de heer Tiele geene reden had, om op grond van namen, verondersteld, zij waren onjuist, over mijn werk den staf te breken, en te minder, dewijl ook het oordeel der geleerde wereld over de twee volken, die hij heeft uitgezocht, zoozeer uiteenloopt, dat men vooreerst den apodiktischen toon der onfeilbaarheid werkelijk wel mag achterwege laten. In het boek van den heer H. Kern »over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten," enz. had de heer Tiele een sprekend bewijs kunnen zien, hoezeer de meeningen uiteenloopen.

Meen ik aldus de eerste vraag ontkennend te moeten beantwoorden, de *tweede* beantwoord ik *bevestigend*. Daar is werkelijk op zijn minst genomen evenveel af te dingen op 't door Dr. Tiele aangemerkte, als er voor is te zeggen.

Ik zeg op bladz. 179: »De Egyptenaren hadden hunne opperste Goden, waarvan Osiris, de zon of de Nijl, Isis, de maan de voornaamsten zijn." Tiele zegt: »Isis had noch met de zon, noch met den Nijl iets gemeen."

Het was dunkt mij den hooggeleerden heer duidelijk geweest, dat ik hier een kleine drukfout heb over 't hoofd gezien. Isis moest zijn Osiris en Osiris Isis. En is het dan onwaar, wat ik zeg?

In »de godsdiensten der wereld door James Gardener" op bladz. 162 lees ik: »Osiris was het zinnebeeld van de zon en den Nijl." Op bladz. 736, 37: »Osiris wordt op eene juiste wijze zinnebeeldig voorgesteld door de zon." Toch is 't niet ontwijfelbaar, wat de hoogleeraar zegt, dat Isis met de zon, noch met den Nijl *iets gemeen* heeft. Gardner toch zegt op bladz. 736: dat »beiden (Osiris en Isis) beschouwd worden het zonnejaar aan te duiden." Was Osiris, de zon, het werkende beginsel bij de Egyptenaren, Isis, de maan, het lijdelijke, stoffelijke beginsel, juist uit de vereeniging van deze twee ontving de geheele schepping vruchtbaarheid en leven."

Is 't bovendien zoo zeker, dat de schijf op Isis hoofd de maan-

schijf is, — wordt zij niet door velen als de zonneschijf beschouwd? Als Neith, met welke zij, misschien ten onrechte, verwisseld wordt, wordt zij »de koe geheeten, die de zon voortbrengt," terwijl zij, de moeder der levenden ook voorkomt, als de voedster van twee krokodillen. Neith is dan de nachtgodin, die den dag voortbrengt. (Bunsen Aegyptens Stelle in der Weltgesch. I. S. 453 folg. 490).

Wat beteekent bovendien de gnostische Abraxas, die met den zonnegod Phre en met den Nijl voorkomt? (Herzog Realencyclopaedie in voce Abraxas).

Op 't geen ik van Osiris en Isis gezegd heb, laat ik volgen: »voorts hadden zij interkosmische machten en orden van daemonen, die op allerlei wijzen 't bestuur uitoefenden." Tiele zegt er van: »de algemeenheid, die de schrijver op zijne mededeeling aangaande Osiris en Isis laat volgen, verdient geene wederlegging." Is het dan niet waar, dat de Egyptenaren vóór de hun overgeleverde menschelijke dynastiën, even als alle oude volken, eene regeering van hoogere wezens aannamen, en wel eene regeering, die uit drie dynastiën bestond, waarvan de eerste 7 of 8, de tweede 12, en de derde weder 7 telde, die als halfgoden vereerd werden, behalve nog, dat zij de 4 geniën des doods vreesden? Op bladz. 738 van de voorn. godsd. van J. Gardner leest men: »Na dezen (dat zijn de 12 goden) volgen de intercosmische goden, elk van welke ook heerschappij voert over een aantal demons, aan welke hij zijne magt mededeelt, en die zich er in verheugen, zijn naam te dragen." (Zie Bunsen I S. 433 folgg.) Men behoeft slechts de namen en het karakter van de 12 goden en godinnen van den tweeden rang na te gaan, die kinderen der oudste goden, zooals Bunsen ze genealogisch heeft gerangschikt en naar de Egyptische monumenten beschreven, om zich volledig te overtuigen, dat de Egyptenaren intercosmische machten en daemonen vereerd hebben, die op allerlei wijze en op elk gebied der schepping hun invloed deden gelden. Waar is 't woord van Dr. Kraft: »Wer lächeln wollte über den Unzahl dieser Götter, möge bedenken, dasz diese Götter nur den Reichthum der Ideën ausdrücken, welche in solcher Dogmatik niedergelegt sind. Wir heutzutage sind freilich in eine Geistesrichtung hineingekommen, wornach wir den Glaubensinhalt möglichst ausleeren, weil wir alle Gedanken über Natur und Naturwalten, über den Menschen und die Gesellschaft, über Wissenschaft der Medicin und schönen Künste von dem Boden der Religion losgerissen haben; im Alterthume waren das Alles Zweige der Religion, daher wir allerdings

staunen über die Mannigfaltigkeit der Göttergestalten, welche die tastbaren Hüllen der Ideëen sind, dadurch aber blosz an unsere eigene Armuth gemahnt werden." (Dr. Kraft, die Religionen aller Völker in philosophischer Darstellung aus der N. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste besonders abgedrückt. Stuttgart.)

»Bubastis" zoo vervolg ik mijn opstel, eene katgodin, beschermde b. v. de zwangere vrouwen." Tiele repliceert: »de katgodin Bubastis is kostelijk. Bubastis is eene stad, waarin de godin Bast vereerd werd, eene godin evenals alle Noord-Egyptische met uitzondering van Neith, dikwijls met den kop eener kat of leeuwin voorgesteld. 't Is ongeveer hetzelfde, als wanneer men den hoogsten god der Grieken, Diospolis of hun zonnegod Heliopolis noemde."

Maakt de hoogleeraar mijn citaat hier belachelijk, hij schijnt te vergeten, dat niet ik de eerste ben, die aan eene katgodin der Egyptenaren den naam van Bubastis geef, maar dat Herodotus daarin reeds is voorgegaan, en dat vele andere geleerden Herodotus daarin gevolgd zijn, o. a. Vollmer, die bij het woord Bubastis zegt: »Diese vierte Göttin der dritten Ordnung unter dem ganzen Göttergeschlechte der Aegypter hatte einen sehr weiten Wirkungskreis, wie alle aegyptische Gottheiten. Sie theilte das Geschäft der Elithya als Geburtshelferin u. s. w. Zu Bubastos hatte sie den grösseren Tempel, u. s. w. Die Göttin wird als aegyptische Jungfrau mit einem Katzenkopfe vorgestellt. u. s. w. In der Stadt Bubastos war der Sammelplatz aller Katzenmummien. u. s. w. (Dr. W. Vollmer, Volständiges Wörterbuch der Mythologie aller Nationen S. 494 folg.) Hij onderscheidt dus tusschen de stad Bubastos of Bubastus en de godin Bubastis.

Van dezelfde meening zijn Winer en Leyrer, beiden, waar zij over Phibeseth spreken, dat volgens Winer in overeenstemming met de Septuaginta en de Vulgata Bubastos is met een beroemden tempel van de godin Bubastos (koptisch Pascht).

Leyrer geeft van de stad eene beschrijving, en spreekt o. a. van »dem prachtvollen Tempel der Katzenköpfigen Bubastis, Pascht, der Aegyptischen Diana." (Winer, Biblisches Realwörterbuch, Leyrer in Herzog, Realencyclopaedie, beiden in voce Phibeseth). Wanneer dus al deze geleerden de stad *Bubastos* kennen en de godin *Bubastis*, heb ik in allen gevalle mij niet zoo bespottelijk aangesteld als de heer Tiele het wil doen voorkomen, en zal het vertrouwen op de onfeilbaarheid van den heer Tiele bij velen der lezers van dit tijdschrift wel eenigermate worden geschokt.

Winer besluit zijn artikel aldus: »den alten Nahmen der Stadt erklärt Rossellini (Mon. Stor. II 76) »Pi-Pascht = Paschtland, Ort der Pascht;" Leyrer vat den volgens hem Egyptischen naam ook op in soortgelijke beteekenis.

Ik vermeet mij niet, de juistheid dezer vertaling, waarmede Prof. Tiele schijnt in te stemmen, te constateeren, wegens onbekendheid met de Egyptische taal, en waar een Bunsen onkunde belijdt, behoef ik mij dezelfde belijdenis niet te schamen.

Dat echter steden en Goden of vergode menschen dikwijls dezelfde namen droegen, dat steden dikwerf de namen droegen van hare beschermgoden, dat zal de hoogleeraar wel weten. Wie weet niet, dat Delphi zijn naam ontleende aan den zoon van Apollo? Wie roept zich Delos niet te binnen, den naam van een eiland en van eene godin Delos?

Zoo is Onka de naam eener Phoenicische of Boeotische godin, door de Grieken met Pallas vergeleken, door Kadmus naar Thebe gebracht en aldaar Pallas Onka genoemd, maar Onka is ook de naam van ééne van Thebe's poorten, aldus naar die godin genoemd. (Men vglk. Wörterbuch der Griechischen Eigennamen van Dr. W. Pape in voce Onka).

Zoo was volgens Herodotus (II, 155 vglk. II, 75, 83) in Egypte eene groote stad Buto, waarin het heiligdom van Buto (de Latona der Romeinen?) gevonden werd. Herodotus zegt, dat hij op het eiland Chemmis het heiligdom zag van Apollo, den zoon van Buto. Volgens Herodotus was de muis aan Buto gewijd en werden hare mummiën in de stad Buto begraven. Herodotus verwisselt dus de stad Buto met de godin van dien naam en ziet daarin volstrekt geene zeldzaamheid. (Men vglk. James Gardner, de Godsd. bladz. 310). Ook Bunsen weet, hoe namen van Goden en steden gelijk waren, als hij van 't eiland Chemmis, waar Herodotus dat heiligdom van Apollo zag, zegt: »Nun ist Chemmis offenbar nichts anderes als der Name von Khem (en Khem is weder de God van Chemmis). Buto aber ist sicher der Name der Stadt, vielleicht aber verhält sich der Name auch zu Mut, wie Sebennytis zu Semmuth, alsdann ist Buto nichts als Mut," en Mut is weder eene godin. (Bunsen I. S. 447 vglk. S. 445 folgg.)

Wie ziet niet in, dat het in de oudheid in 't algemeen, en in Egypte in 't bijzonder aan de orde was, steden en plaatsen naar de aldaar vereerde Goden te noemen? Daar was werkelijk geene oorzaak, om den draak te steken met mijne katgodin Bubastis,

maar wel om de etymologie van Rossellini, Leyrer en Tiele nog eens aan eene nieuwe kritiek te onderwerpen.

Ik vervolg mijne opgave van Egypte's Goden aldus: »De Nephilim waren Daemonen in dienst van Typhon, den God des kwaads." De hoogleeraar daarentegen schrijft: »Typhon is inderdaad de naam, dien de Grieken, waarschijnlijk in navolging van de Feniciers aan den egyptischen God Set gaven, maar dat de Nephilim in Kanaän en niet in Egypte thuis behooren moest een theoloog weten."

Weet de hoogleeraar dan niet, dat Typhon (eigenlijk de wintergod ook bij de Pheniciërs) volgens Lepsius in een opschrift op één der *monumenten* zegge *monumenten* gelijk gesteld wordt met den Phenicischen Bel of Baäl? En heeft Jablonski in zijne opuscula aan 't woord Typhon niet de beteekenis gegeven van een vernielenden wind? (James Garder blz. 888). En was ik niet in allen gevalle door dit mijn weten verantwoord, ik, die niet levenslang mijne studie van godsdienstwetenschap heb gemaakt, zooals de heer Tiele, was ik niet verantwoord, om aldus te spreken?

Dat van de Nephilim in de H. S. melding gemaakt wordt, is toch zeker geen bewijs dat zij in Kanaän te huis behooren. Volgens James Gardner (blz. 514 bij 't woord Nephilim) zijn zij demons van reusachtige gestalte in de mythologie van oud Egypte."

Het is niet de eerste maal, dat Bijbelsche en Egyptische namen eensluidend zijn. Zoo behooren de kinderen van Anuke of de aarde volgens de Egyptische Godenleer tot de booze wezens en worden als »geweldigen" gekenschetst. De naam nu van Anuke is hoogst waarschijnlijk dezelfde als Hanog of Anog, reus, de hooghalzige, zooals die in Jozua 21: 11 voorkomt, waarvan Bunsen zegt: »Dieser Name ist nun buchstäblich gleich mit der Aegyptischen Anuke, einer alten, der Isis gleichen, aber von ihr verschiedenen Göttin." (Bunsen V S. 344). Wanneer men nu bedenkt, dat de etymologie van 't woord Nephil (dat een Hebreeuwschen pluralis heeft), volgens Gesenius onzeker is, dan had Prof. Tiele wel geene afdoende reden, om uit de hoogte te zeggen, dat de Nephilim in Kanaän te huis behooren, en dat een theoloog dat moest weten; dan had hij als theoloog juist moeten weten, dat zij misschien niet in Kanäan te huis behooren. Of zij daarom bepaald in Egypte te huis behooren, laat ik aan de godsdienstwetenschap over te beslissen. Misschien, dat de Egyptische Apophi, de Grieksche Giganten, de Indische Rakschasa 't zelfde beteekenen, en dat de Nephilim in Egypte weer andere daemonen waren, dan de Apophi. Maar zulks

behoef ik hier niet te onderzoeken. Als men echter bedenkt, dat dezelfde Nephilim in het Kosmogenetische systeem van Byblos (de Adonis-Theogonie) voorkomen, en dat de Egyptische Mythologie de plaats aanwijst, waar Isis den jeugdigen Osiris bewaard heeft, wier feesten met die van Osiris geheel overeenkomen, dan zou de naam Nephilim als eene Egyptische wel te verdedigen zijn (zie Bunsen V S. 806 folgg. bijz. S. 810 en 826, waar Bunsen eene verklaring van de benaming Nephilim (nevelen) geeft).

Waarom mijne mededeeling aangaande Thot »halfjuist" is, dat zegt de heer Tiele in het gevoel zijner geleerdheid niet. Hij zegt wel: »zij is 't eenig dragelijke." Hoe nu iets, dat half juist is, dragelijk kan zijn voor een man van wetenschap, is mij niet klaar. Misschien heeft de hoogleeraar gevoeld, dat hij wat ondragelijk tegen den persoon van hem gehandeld had, wiens arbeid hij door 't slijk haalt, en dat hij daarom dat »eenig dragelijke" heeft neergeschreven. Maar wat half juist is, is daarom ten eenen male ondragelijk.

Doch geene vitterijen, waar het zaken geldt. Ik wil liever mij daarop verantwoorden, dat het bericht aangaande Thot geheel juist is.

James Gardner zegt (bij 't woord Thoth bladz. 881) dat hij volgens 't geloof der oude Egyptenaren »het bestuur had over de letteren." In 't voorbijgaan zij gezegd, dat als de heer Tiele het geloof van de Egyptenaren van ouden tijd had gehad, hij voor hij een werk als mijne »Proeve" ging lezen, of beoordeelen, Thoth's bescherming had aangeroepen, en dan misschien niet met zulke hooggeschoeide voeten den heiligen bodem der kritiek had betreden. Sed tempora mutantur. Met mannen als Bunsen, Kraft, Leyrer, Gardner en anderen houd ik 't er voor, dat mijne mededeeling aangaande Thoth geheel juist is, tenzij de hoogleeraar mij anders onderricht, en dan ben ik bereid mij te laten overtuigen.

Als Bunsen (V S. 312 zegt: »Die Aehnlichkeit seines Namens (t. w. van den Phoenicischen Taaut, den uitvinder van het letterschrift) mit dem Aegyptischen Thoöth, Thoyt, wurde gewisz Niemandem zweifelhaft bleiben, wenn auch Philo nicht ausdrücklich darauf hinwiese" (vglk. S. 207), dan heeft hij gezegd, dat hij de uitvinder is van het letterschrift en dus de beschermer van wetenschap.

»Voor 't grootste deel zijn deze volken Persen of Mahomedanen geworden," met dezen regel had ik mijne mededeeling over sommige oude volken van Azie en Afrika besloten. Tiele zegt: »de heer T. v. V. schijnt niet te weten, dat de Persen een volk en de

Mahomedanen belijders van een wereldgodsdienst zijn. Vroeger wist men dat op de lagere school." De heer Tiele schijnt zich zelf niet meer te begrijpen.

Immers, als in eenen adem van Persen en Mahomedanen wordt gesproken, weet elk lezer, dat de aanhangers van tweeërlei godsdiensten worden bedoeld. Natuurlijk zijn hier onder Persen bedoeld, zij, die ook wel Parsen genoemd worden, maar Persen kunnen heeten, daar zij afstammen van het volk der Persen, dat in Darius' tijd Zoroaster's godsdienst aannam. Zoo spreekt men ook van Grieken, van Joden, van Indiers en bedoelt daarmede nu eens de aanhangers van den Griekschen, Joodschen, Indischen godsdienst en dan weder het Grieksche, Joodsche, Indische volk. De heer Tiele had het stukje in »Los en Vast" getiteld: »Brutaal geleerd" wel eens in handen mogen nemen, om wat meer gematigheid te leeren.

Heb ik aldus den hoogleeraar kennis doen nemen van eene zijde mijner wapenrusting, thans zal ik hem eene andere toonen.

Nadat hij aldus, wat ik over Egypte gezegd heb, gehekeld heeft, vervolgt hij: »waar de schrijver zijne wijsheid over den godsdienst van Zarathustra heeft opgedaan, weet ik niet, maar dat hij er weinig meer van weet, dan van de Egyptenaars is zeker. Wij krijgen hier nog eens weer het oude drietal Zeruane Akerene. Ormuzd en Ahriman, waarvan we hoopten voor altijd verlost te zijn." Men hoopt wel eens meer verlost te zijn van zaken, die toch eeuwig weer van haar bestaan getuigenis afleggen. Tot die zaken behooren ook de feiten uit 't zieleleven der menschheid, (waarvan eenige te vinden in deel III S. 5 mijner »Proeve"), feiten die men, nadat Balthasar Bekker ze had opgeborgen in 't raam van de schrift, aan de vergetelheid meende te moeten prijsgeven.

Daartoe ook het oude, volgens Tiele reeds begravene drietal, hoewel ik van geen drietal, maar wel van een oppersten God en van de verdeeling van het absolute in tweeën gewaagd heb. Bij Otto Pfleiderer (de gesch. van de Godsd. vertaald door H. A. Gillot) bladz. 302 lees ik: »Bij de Iraniers vinden we hetzelfde streven, om alle goddelijke wezens zooveel mogelijk te doen opgaan in eene hoogere eenheid." Bij James Gardner bij 't woord: »Perzen" bladz. 629 lees ik: »Dit dualistisch beginsel (namelijk van Ormuzd en Ahriman) heeft de geheele leer van Zoroaster doordrongen. Boven deze twee beginselen en die voorafgaande is het Opperwezen, de Zeruané Akarené." Zoo kan ik 't door mij geschrevene verdedigen door beroep op voormelde autoriteiten.

Onderzoekt men nu, wat tegenwoordig door de mannen der godsdienstwetenschap wordt beweerd, zoo schijnt het wel, dat de rangschikking van Ormuzd en Ahriman onder een oerwezen (Zeruane Akarana of Akarene) een overblijfsel is van de oorspronkelijke idee, volgens welke het dualisme nog geene realiteit had in den geest des menschen (zie o. a. Spiegel bij 't woord Parsismus S 119 in Herzog Realencyclopaedie). En als Max Müller leert, dat geen Dualisme, geen Polytheïsme, maar Henotheïsme de oudste vorm van Godsdienst bij 't menschdom is, dan lijkt het op zijn minst vreemd, dat bij de Ariers 't Dualisme de oudste vorm van godsdienst zou zijn geweest. Dr. Kraft, die ook de latere voorstelling van de Parsische zaken kent, zegt: »Dasz die Perser als erste Wesen Licht und Finsternisz und ihre Personificationen schlecht weg angenommen, ohne sie aus einem Ersten abzuleiten, wie man neuerlich behaupten will, widerspricht nicht blosz ihren heiligen Schriften, sondern der ganzen Orientalisch-religiösen Anschauung (Die Religionen aller Völker S. 85).

Wellicht zal dr. Tiele antwoorden met Duncker (Gesch. der Oudh. II pag. 531) dat de oudste vorm van den godsdienst der Persen wel Henotheïsme zal zijn, maar dat die Heis Theos Zeruane Akarene niet was; misschien zal hij als reden daarvoor opgeven, dat Zeruane Akarene den oneindigen tijd beteekent; en dat dus de afleiding van Ormuzd en Ahriman uit de Zeruane Akaréne, 't zelfde zou zijn, als »wanneer men God en duivel hun oorsprong aan de eeuwigheid" liet ontleenen; maar die tegenwerping heeft toch wel niet de minste bewijskracht. Immers, dat Zeus zijn vader Chronos van den troon stootte, en dat ook Osiris volgens Heliodorus van Chronos en Rhea afstamde (Gardner pag. 554), bewijst de gewoonte in de oudheid, om aan den tijd 't hoogste goddelijk gezag toe te kennen.

»Erger is," zoo zegt de heer Tiele »wat wij verder lezen" volgens de Zendavesta behoorde de maan tot de 7 aartsengelen, die de hemelsche hierarchie voltallig maken." Ik heb er nog aan toegevoegd, en dat was hoofdzaak voor mijn doel: »zij had veel invloed op de menschelijke lotgevallen." Terwijl de recensent dit verzwijgt, zegt hij: »Ik laat daar, of men de Amesha çpênta aartsengelen mag noemen, en wil niet onderzoeken, wat de raadselspreuk over de hemelsche hierarchie beduidt. Maar dat geen der Amshaspands de maan is, kan ieder weten."

Als echter het zevental der Amschaspans tot het vijftal bekende planeten in betrekking staat, dat ligt het ook in den aard der

zaak, dat de maan aan dat zevental niet vreemd is. In allen gevallen werden de sterren, die Ormuzd schiep, als belichaamde wezens beschouwd, die onder hunne eigene zeven bestuurders stonden, tot welken ook zon en maan behoorden (Spiegel bij 't woord Parsismus S 117 folgg.). Ik kan mijne opgave bovendien verantwoorden door te verwijzen naar J. Gardner (bladz. 355 bij 't woord »maanaanbidding") die zegt: »De Zendavesta van de oude Persen rekent de maan niet onder de godheden, maar onder de Amschaspands of zeven aartsengelen van de hemelsche hierarchie."

Amesdat is een drukfout, moest Amerdat zijn. Deze is volgens Tiele »de onsterfelijkheid," terwijl ik hem den beschermer van planten en dieren heb genoemd. Of de heer Tiele gelijk heeft? Hij heeft voor zijn beweren geen grond aangevoerd. Spiegel noemt de Amschaspands op en zegt er van: »Diese sind: Bahman, der Beschützer der lebenden Wesen, u. s. w., Chordad und Amerdat, die Herrn über Wasser und Baüme." Misschien ware het beter geweest hem »den beschermer des levens" te noemen, hoewel James Gardner hem den beschermer van »de plantenwereld en de kudden" noemt (bladz. 110).

»Asmoug" noem ik »een geest, die oneenigheid wekte." T. zegt: »met den boozen geest Asmoug (ik heb den naam nooit ontmoet) zal denk ik Aeshma bedoeld zijn." Het verwondert mij, dat de schrijver van een werk over Zarathustra den door mij genoemden naam van dezen dienaar van Ahriman niet kent, die anders welbekend is, en ook Asmog gespeld wordt, een der Izeds in de Mythologie der Persische Magiers, den aartsvijand van den goeden God. Ook Gardner kent hem, als hij zegt bij 't woord Asmoug »de naam van een boozen geest onder de magi van oud Perzie (blz. 233)."

Ik eindig mijne mededeeling over de Persen: »vóór de schepping van den mensch hadden de mannelijke Diws de wereld 7000 jaren geregeerd, na de schepping regeerden de vrouwelijke." »Ook deze voorstelling" zegt de Hoogleeraar, »is mij volkomen onbekend." De daevas zijn juist de groote vijanden van den mensch en van Ahuramazda's goede schepping, en zij zijn mannelijke daemonen, waartegen, evenzeer als tegen de vrouwelijke Druja's en Pairika's moet gestreden worden."

Dat de Diws (liever Dews of Daevas) duizenden jaren voor den mensch hebben geregeerd, leert de Zendavesta; desgelijks, dat er onder hen verschillende afdeelingen waren. Volgens James Gardner vooronderstelden de oude Perzen: »dat vóór de schepping van den

mensch de wereld gedurende zevenduizend jaren bestuurd werd door de mannelijke Diws, en daarna gedurende tweeduizend jaren door de vrouwelijke." (bladz. 639 bij 't woord Diws of Dews).

Ik zie dus al weder niet in waarin mijne wetenschappelijke zonde bestaat, wat aangaat 't door mij over de Diws gezegde.

Volgens den heer Tiele is, wat ik over 't Mahomedanisme en Hindoeïsme gezegd heb, »niet veel beter," en »een redelijk gevorderde gymnasiast zou, wat ik over Grieken en Romeinen gezegd heb, kunnen verbeteren."

Op zulke algemeenheden moet ik het antwoord schuldig blijven. Ik zal op dien gymnasiast wachten, misschien, dat op hem meer dan op den heer Tiele de spreuk toepasselijk zal zijn: »aquila non captat muscas."

Als de heer Tiele mij vervolgens vermetel en onbeschaamd noemt, en ik op mijn brood krijg, dat »een blik op de inhoudsopgaaf alleen van de meeste bij Kruseman uitgekomen werken over de voornaamste godsdiensten mij zou hebben doen zien, dat al mijne noties verkeerd zijn," en dat oordeel, wordt eindelijk achtervolgd door het onschuldig citeeren van Tiele's eigen werk over »den godsdienst van Zarathustra," dan kan men de gedachte ter nauwernood onderdrukken, dat het niet gebruik maken van deze bron van wetenschap, hem de pen deed opvatten, die hij in alsem had gedoopt.

Doch meer dan genoeg. »Sat prata biberunt."

De hoogleeraar raadt de lezers mijner »Proeve," die talrijk zijn, de door mij bedoelde werken te vergelijken. Dus ook zijn werk, niet omdat 't op de hoogte van den tijd is: dat is 't ook volgens hem niet, want 't is tien jaar ten achteren; maar, omdat 't mijne eene halve eeuw bij 't zijne ten achteren is.

Hij besluit met zijne vrees uit te drukken, dat 't vertrouwen mijner lezers op mijne wetenschap dan zal worden geschokt. Ik besluit met de vrees, dat zijne kritiek van mijne »Proeve" het tegendeel zal hebben uitgewerkt, zijne kritiek, die evenals het geschreeuw van »de Hervorming," hoewel in mindere mate eene *treurige zijde des tijds* verraadt, waarin men resultaten van ernstig zoeken naar waarheid uit partijzucht door 't slijk haalt en voor *teekenen des tijds* onvatbaar is. Wat overigens mijne geheele »Proeve van onderzoek" betreft, »Sie hat," om met Claudius te spreken, »noch gute Ruhe," trots de kritiek van den heer Tiele, trots 't banale geschreeuw ook van »De Hervorming," dat op de markt mag worden overschreeuwd, maar niet door mij.

Dr. H. Thoden van Velzen.

EEN PAAR WOORDEN OVER DE ANTIKRITIEK VAN Dr. H. THODEN VAN VELZEN.

Het is op mijn dringend verzoek, dat aan bovenstaande Antikritiek een plaats in ons Tijdschrift verleend werd. Wat de Schrijver het goddelijk recht der zelfverdediging noemt, zou ik niet in het minst verkort willen zien, al dwaalt hij wanneer hij mijn kritiek een uitval en dien uitval vijandig noemt.

Repliek zal men niet verwachten. Dr. Thoden van Velzen verdedigt zich niet op wetenschappelijke gronden, maar met een beroep op de bronnen waaruit hij geput heeft. Die bronnen zijn deels verouderd, zooals de duitsche uitgaaf van Bunsen's werk over Egypte, deels slecht fabriekwerk, zooals de populaire boeken van Vollmer en Gardner. Zijn eigen redeneeringen weerleggen zichzelf. Op gevaar af, van door den Schrijver weer voor onfeilbaar in mijn eigen schatting en, gelijk hij 't noemt, »voornaam" te worden gescholden, onderwerp ik dus zijn antwoord stilzwijgend maar niet zonder vertrouwen aan het oordeel onzer lezers.

Dr. Thoden van Velzen verbaast zich, dat ik zooveel dingen niet weet, die ik, naar zijn gevoelen, behoorde te weten. Hij heeft gelijk, dat ik ten onrechte in zijn Asmoug Aeshma meende te zien. Ik had moeten weten, dat het slechts een wanspelling voor Ashemaogha of Açmôgh was. Er zijn voorts ontzaglijk veel dingen die ik niet weet. Zoo wist ik tot nog toe niet, dat Delphoi, de stad van Apollo, alzoo heette naar een zijner zonen, en Delos naar een godin van dien naam, gelijk de Hr. T. v. V. verzekert. Zelfs weet ik het nu nog niet. Wel wist ik reeds lang, dat niet weinig steden in de oudheid den naam droegen van de godheid, die er hoofdzakelijk vereerd werd. Ik geloof echter niet, dit te hebben ontkend. Maar dat de godin van Bubastis Bast heette, en dat de naam der stad niet anders dan Pa-Bast kan zijn, zal zeker thans door

niemand meer worden geloochend, die in de egyptische godsdienstgeschiedenis niet geheel een vreemdeling is.

Er is overigens in de geheele argumentatie van den Hr. T. v. V., in zijn vermaning om de verhandeling van Kern over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten eens te lezen, maar toch ook het »stukje in Los en Vast" tegen Kern gericht eens in handen te nemen, in zijn triomfante rechtvaardiging van de zinsnede: »al deze volken (zijn) Persen of Mohammedanen geworden," alsof die niet even onjuist bleef, wanneer men de Persen hier voor Pârsi's neemt, in zijn meening, dat de juistheid zijner bewijzen — altemaal »letterknechterij!" — tot de kracht van zijn betoog niets afdoet, — er is in dat alles een zoo groote naïeveteit, dat ik wezenlijk spijt heb hem zoo hard te hebben aangegrepen. Het baat toch niets. Hij acht zich verongelijkt, en schrijft aan persoonlijke overleggingen toe, wat slechts de zaken gold. Hij vreest, dat ik zijn naam in de letterkundige wereld voor goed zal vernietigen; als hij zoo voortgaat kan die taak gerust aan hemzelven worden overgelaten. Het is beneden mij op de laffe insinuaties te antwoorden, die hij voor 't slot bewaard heeft. Maar één ernstig woord mag ik niet terughouden. Dr. T. v. V. spreekt van »den treurigen tijd, waarin men resultaten van ernstig zoeken naar waarheid uit partijzucht door 't slijk haalt en voor »teekenen des tijds" onvatbaar is." Ik ben hierin met hem volkomen eenstemmig. Het slijk en de partijzucht laat ik voor 't geen zij zijn. Naar de drijfveer die hem bewoog de resultaten van ernstig zoeken naar waarheid, m. a. w. de wetenschappelijke werken over dit gedeelte van het onderwerp dat hij behandelde, ongebruikt te laten en liever oppervlakkige boekenmakers na te schrijven, wil ik niet onderzoeken. Maar het is een treurige tijd, waarin men dit »ernstig zoeken naar waarheid" noemt. En een treurig teeken van dien tijd is zeker de toenemende verachting voor zuiver wetenschappelijk onderzoek, die zich thans ook daar openbaart waar men dat het minst zou verwachten. Daarom moet wat zich voor zulk een onderzoek uitgeeft, en heel iets anders is, thans vooral in het belang der wetenschap scherp gegeeseld worden, al doet het ook zeer.

C. P. Tiele.

HET ZOOGENAAMDE FRAGMENT VAN MURATORI OPNIEUW ONDERZOCHT.

Het onlangs verschenen werk van Prof. Dr. Friedrich Hermann Hesse (*Das Muratori'sche Fragment neu untersucht und erklärt*, 307 pag. Giesen 1873), geeft mij aanleiding opnieuw het bovenvermelde hoogst belangrijke fragment voor de lezers van dit Tijdschrift ter sprake te brengen. Dr. Hesse heeft een hoogst verdienstelijken arbeid geleverd. Het fragment heeft in hem een bewerker gevonden, die daaraan wellicht meer zorg besteedde dan eenig geleerde van vroeger of later tijd. Geen middel werd verzuimd, om aan dit oude document alles te ontleenen, wat het voor onze kennis van den toestand des kanons kan opleveren. Zooveel het hem mogelijk was raadpleegde de schr. allen, die vroeger of later zich met de interpretatie van het fragment hebben beziggehouden en onderwierp hij aan een grondige en onpartijdige kritiek, alles wat maar eenigszins de vermelding waardig scheen. Soms zou men wel wat minder breedvoerigheid hebben gewenscht. Menige conjectuur, menige uitspraak door Hesse zorgvuldig beredeneerd, gewikt en gewogen, verdiende misschien ter nauwernood vermeld te worden. Doch wij troosten ons met de gedachte, dat Hesse voorgoed afgerekend heeft met een tal van onbevoegde exegeten, die, terwijl zij meenden licht te doen opgaan over het monument der kerkelijke oudheid, inderdaad het recht verstand er van bemoeilijkten door den rookwalm waarin zij het hulden. De objectieve wijze waarop de schrijver omgaat met hen die hij bestrijdt, het onuitputtelijk geduld waarmeê hij hen te woord staat, de klaarheid, waarmede hij de onhoudbaarheid der verworpen gevoelens aanwijst, dat alles doet

ons vertrouwen, dat de vijanden die hij versloeg, zich niet meer zullen oprichten.

Vraagt dus de oude man in zijn voorrede verschooning voor zijne breedsprakigheid, als voor een gebrek aan zijn leeftijd eigen, we zullen hem die niet alleen gaarne geven, maar daarenboven hem onzen dank toebrengen voor de groote moeite, die hij zich heeft getroost bij de opruiming van den ballast, die ons allen hinderlijk was, maar dien wij, uit gemakzucht, of om andere reden aan zijne plaats lieten.

Men zal van mij niet vergen, dat ik hier in bijzonderheden aanwijs, wat door den schrijver, op voorgang van de beste critici, is verricht tot weerlegging van zoo menig onhoudbaar gevoelen, door mannen als Zimmermann, Hug, Bunsing, enz., over het fragment in zijn geheel in het midden gebracht. Ik bepaal mij hier tot de aanwijzing van hetgeen mijns inziens door Hesse op zelfstandige wijze in deze is verricht, ten einde mijne lezers een juist denkbeeld te geven, van de positieve vruchten door hem ons aangeboden.

Beschouwen wij daartoe al aanstonds wat hij ons in het eerste gedeelte van zijn werk over het fragment in zijn geheel heeft meegedeeld. Daarbij verdient onze aandacht bovenal zijn onderzoek naar de taal, waarin het stuk oorspronkelijk moet zijn geschreven. Bedrieg ik mij niet, dan heeft Hesse zoo goed als alles bijeengebracht, wat pleit voor het oorspronkelijk latijn van het document. En moge Hilgenfeld, blijkens zijne kritiek van Hesse's boek (zie Z. s. für wiss. Theol. 1874. Heft 2. bl. 214 vlg.) geenszins overtuigd zijn door Hesse's bewijsvoering, het betoog zelf heeft hij mijns inziens door zijne tegenwerpingen niet ontzenuwd. Met name is Hesse gelukkig geweest, dunkt mij, in zijne aanwijzing, dat uit het latijn van het document nog altijd gemakkelijker eene plausibele zin is te halen dan uit eenige der menigvuldige z. g. Rückübersetzungen in het grieksch, zooals die het laatst en wel herhaaldelijk door Hilgenfeld zijn geleverd. Veelal toch is dit grieksch nog onbeholpener dan het plompe latijn, terwijl op vele plaatsen het significante en sprekende van den latijnschen text in het grieksch verloren gaat. Reeds onze van Gilse wees op de woordspeling tusschen principia en principalis spiritus reg. 16 vlg. en op de assonantie fel cum melle; Hesse heeft daaraan nog het een en ander toegevoegd, dat niet minder verdient in aanmerking te komen. (Zie zijne zeer

uitvoerige uiteenzetting op bl. 25—40.) En al mogen wij dan ook niet ontkennen, dat het latijn van den anonymus niet vrij bleef van Graecismen, Hesse heeft ons, naar ik meen, beter dan een zijner voorgangers aangetoond, dat er nog altijd meer met het latijn, zooals het daar ligt, is aan te vangen, dan met den niet zonder kunst- en vliegwerk saamgestelden griekschen text [1]).

Minder afdoende acht ik Hesse's bewijsvoering over het datum van den Kanon. Hij heeft hier eigenlijk niet veel meer gegeven dan een reproductie van v. Gilse's betoog, waartegen, naar ik meen, nog altoos van kracht is, wat ik in mijne Bijdrage ter inleiding enz. 1865, bl. 12 vlg. heb in het midden gebracht. Ik blijf met Hilgenfeld van oordeel, dat men het nuperrime temporibus nostris (regel 74 van het fragment) onbehoorlijk urgeert, als men daaruit wil opmaken, dat het stuk niet later dan c. 175 kan zijn geschreven. Ook hecht, geloof ik, Hesse voor deze vroegere dateering te veel gewicht aan de omstandigheid, dat de Kanon van Ireneus en Tertullianus eenigszins rijker schijnt geweest te zijn dan die van onzen Anonymus. Hebben wij hier, gelijk ook Hesse aanneemt, te doen met de uitspraak van *een waardigheidsbekleeder* in de Westersche kerk, die de lezers tot wie hij zich richtte, bekend maakt met de stellige resultaten waartoe men te Rome was gekomen ten aanzien van hetgeen door alle katholieken moest worden aangenomen en verworpen op het stuk van heilige Schriften, dan behoeft het ons niet te verwonderen, als een tijdgenoot van Ireneus en Tertullianus, in zulk een meer officieel kerkelijk schrijven, het een en ander onvermeld laat, waarvan die kerkvaders in hun private geschriften gewach en gebruik hebben gemaakt, te meer daar het hier geldt eene kategorie als die der katholieke brieven, die zonder twijfel het allerlaatste met de overige bestanddeelen van het N. T. tot gelijk gezag is gekomeu.

Het doet mij leed, dat Hesse niet in de gelegenheid was de gronden te beoordeelen, waarop door mij t. a. p. het betrekkelijk late datum van het fragment nl. c. 190 is bepleit. Mijn arbeid over het fragment kende hij alleen voor zoo ver Hilgen-

---

1) Ofschoon ik in mijn tweede stuk over het fragment Muratori (zie Theol. Tijdschr. 1868, bl. 47) mij niet zoo heb uitgelaten, dat Hilgenfeld daaruit mocht opmaken, dat hij mij tot zijn grieksch origineel had bekeerd, wil ik toch wel bekennen, door Hesse niet weinig gesterkt te zijn geworden in mijne vroegere overtuiging.

feld daarvan mededeeling had gedaan in zijne bewerking van den Kanon Muratorius. Het ware mij aangenaam geweest de uitspraak van een zoo geleerden en voorzichtigen onderzoeker als Hesse over mijne uiteenzetting te vernemen. Dezen lof echter kan ik hem niet onthouden, dat hij namelijk ook op dit punt alles schijnt te hebben bijeengebracht, wat te zeggen valt voor de plaatsing van ons fragment in den tijd voorafgaande aan dien van Tertullianus, Ireneus en Clemens Alex. Alles wel gewikt en gewogen komt het mij noodzakelijk voor het stuk te plaatsen in de eerste jaren van Victor, derhalve omstreeks 190. Ik zou zelfs niet ongenegen zijn met Hesse eenige jaren hooger op te klimmen, ware het dat ik onder Victor's voorgangers een zoo gedecideerd oordeel over Montanus en zijn aanhang wist te plaatsten. In allen gevalle weten wij thans genoeg van het datum waarop dit kerkelijk schrijven moet zijn uitgevaardigd, om den inhoud er van voor onze kennis van den Canon des N. T. hoogstgewichtig te doen zijn. Dat toch, zij het dan in het jaar 175 of in 190, de canoniciteit van het Johannes Evangelie, dat het kerkelijk gebruik der Pastorale brieven, omstandig moest bewezen worden voor hen, die, zooals de personen tot wie de anonymus zich richtte, ongetwijfeld tot de Katholieke Christenen behoorden; dat destijds eene openbaring van Petrus op nagenoeg gelijke lijn stond met die van Johannes, immers in de oogen der Westersche Kerkmannen; dat de brief aan de Hebreën, zoo al vermeld, tevens verworpen werd; dat er noch van den Jacobus brief, noch van de twee Petrinische ook maar met een woord werd gerept; ziedaar feiten, even zeker als gewichtig.

Hier hebben wij te doen met het alleroudste manifest over de als heilige schriften aan te nemen of te verwerpen boeken des N. T. En zie, hoe zich reeds hier het kerkelijk stelsel in al zijn broosheid en voosheid openbaart. Welk een vertrouwen, om niet te zeggen: welk een onbeschaamdheid, bij de handhaving der kerkelijke stelling tegenover de haerese en het schisma. Welk een ijdel vertoon van kracht bij innerlijke machteloosheid, die haar toevlucht moet zoeken bij opgeraapte verdichtsels en plompe schriftverdraaing. Werkelijk, als wij zoo de eerste levensuiting in de katholieke kerk van nabij gadeslaan, moeten wij wel erkennen dat vele van de eigenaardigheden, die wij heden ten dage in de kerk van Rome opmerken, reeds toen in kiem aanwezig waren.

Dr. Hesse heeft zich zorgvuldig gewacht, om eenige gevolg-

trekking van dezen aard aan het oude document te ontleenen. Hij laat het aan zijne lezers over na te gaan of de uitspraken van dezen kanon te rijmen zijn met die der kerkelijke orthodoxie, bij Roomschen en Onroomschen. Ik kan niet beoordeelen of deze onthouding het gevolg was van zekeren schroom voor de vrienden van het behoud, dan wel van de overtuiging, dat de historicus de gewichtigste diensten aan de kerk bewijst als hij zich strikt bepaalt tot de exegese der kerkelijke oorkonde en deze zelve laat spreken. Hoe het zij, het is van belang bij de behandeling van een stuk als het bedoelde, de beteekenis er van ook voor onzen tijd in het licht te stellen.

Maar laat ons in elk geval winst doen met de wenken van Hesse, tot recht verstand van het fragment en zijne gewichtigste details.

Terecht houdt de S. vast aan het gevoelen, dat wij hier te doen hebben met een wel geordenden Catalogus librorum N. T.. Hij omvat a. de vier Evangeliën, met den eersten brief van Johannes als toevoegsel tot het vierde Evangelie. b. het boek van de Handelingen der Apostelen. c. de brieven van Paulus, verdeeld in twee soorten, 1° die aan de Gemeenten, 2° die aan enkele personen. Hier worden Pseudo-Paulinische brieven vermeld en als kettersche voortbrengselen verworpen, d. den brief van Judas en twee en drie Joh. e. de Apokalypsen van Johannes en Petrus, welke laatste echter volgens den anonymus niet door alle katholieken werd aangenomen. Onder deze laatste rubriek wordt de Openbaring van Hermas, genaamd Pastor, vermeld, en ofschoon in hare betrekkelijke waarde erkend, toch uitdrukkelijk buiten den kring van die boeken gesloten, welke in de katholieke kerk het gezag van heilige schriften bezaten. Als slot wordt met een enkel woord het vonnis gestreken over alle producten van ketters als Valentinus enz.

Over de inrichting van deze lijst, valt in het algemeen het navolgende op te merken. Voor eerst dat zij in hoofdzaak weinig verschilt van het N. T., zooals Tertullianus en Ireneus het hebben gekend; 2° dat de plaatsing van 1 Joh. onmiddellijk achter het vierde Evangelie, misschien alleen te verklaren is als een gevolg van het eigenaardig betoog, waarvan de onbekende steller zich bediende om de hooge waarde van het Johannes-evangelie in het licht te stellen; 3° dat de sub. d. vermelde brieven niet als eene afzonderlijke klasse met de overigen gelijkstaande schijnt

te kunnen worden aangemerkt, zooals af te leiden is uit de woorden (regel 69 vlg.): Et (ut) sapientia ab amicis salomonis in honorem ipsius scripta; 4° dat wij het N. T. in Ecclesia Catholica volgens den anonymus ons hebben te denken als bestaande uit twee hoofddeelen, Evangeliën en Paulinische brieven, en twee onderafdeelingen, acta en de Apokalypsen; 5° dat de auteur ons niet alleen bekend maakt met het oordeel der katholieke kerk, ten aanzien van de grenzen des kanons, maar ook, immers bij onderscheidene boeken, met de motieven, waarop dat oordeel steunde; welke motieven het fragment voor ons dubbel belangrijk maken; 6° dat klaarblijkelijk de aanleiding tot het opstellen van het geheele stuk, misschien oorspronkelijk den hoofdinhoud uitmakende van een der kerkelijke missiven of circulairen aan niet of onvoldoende ingelichte katholieke christenen, moest gezocht worden in de haeretische en schismatische bewegingen van dien tijd, welke de wordende katholieke kerk als hare grootste vijanden had te bestrijden, en die zij dan ook niet beter meende te kunnen bestrijden, dan door een beroep op de heilige boeken bij de ware Christenen in gebruik.

Zooals bekend is ontbreekt aan de lijst de aanhef, die waarschijnlijk (ook volgens Hesse), behalve eene korte vermelding van het eerste en tweede onzer Evangeliën, ook bevatte eene opsomming van de schriften des O. V.

De eerste woorden van het fragment quibus tamen interfuit, et ita posuit kunnen natuurlijk alleen tot de beschrijving van het Markus-Evangelie behoord hebben. Gewoonlijk zag men daarin de aanduiding van het door Papias meegedeelde datum, dat Markus de voordrachten of homiliën van Petrus had bijgewoond. Hesse heeft geen vrede met deze opvatting, waarmede volgens hem het woordje tamen in strijd is. Daarom gist hij, dat de anonymus van Markus, in tegenoverstelling van Mattheus, heeft verklaard, dat hij niet als ooggetuige geschreven heeft, over hetgeen door Jezus tot op zijne opstanding was verricht, dat hij echter wel tegenwoordig was geweest bij de verschijningen van den verrezene; waaruit dan verklaard wordt, dat het slot van het kanonische Markus-Evangelie, als in sommige afschriften ontbrekende, in zekeren zin kon beschouwd worden van het overige Evangelie afgezonderd te zijn. Dit laatste zou de anonymus hebben willen te kennen geven met de woorden: et ita posuit. Hoe vernuftig deze gissing ook wezen moge, ik kan ze niet bevredigend

noemen, om de eenvoudige reden dat het onechte slot van Markus in geen geval kan gezegd worden door zijne plaatsing van het overige Evangelie afgezonderd te zijn. Dat wij het tamen niet met zekerheid kunnen interpreteeren is volkomen waar; doch niet meer dan een natuurlijk gevolg, van het ontbreken der voorafgaande zinsnede. Bedrieg ik mij niet, dan staat Hesse's gissing in verband met zijne opvatting van de woorden post ascensum Christi, (regel 3 van het MS.), dienende tot bepaling van den tijd waarin Lukas zijn Evangelie schreef. Immers, staat deze tijdsbepaling tegenover eene andere op Mattheus betrekking hebbende, dan ligt het voor de hand dat de anonymus omtrent het eerste Evangelie zal hebben opgemerkt, dat het geschreven was vóór de hemelvaart (natuurlijk om te verklaren dat dit feit in het eerste Evangelie niet vermeld wordt); terwijl dan van Markus wordt opgemerkt dat hij althans getuige was geweest en als zoodanig melding had gemaakt van de verschijningen des Heeren en zijne hemelvaart, waaruit dan vanzelf volgt, dat hij niet gelijk Mattheus ante ascensum christi had geschreven.

Hoe het zij, ik acht het met Hilgenfeld ongeraden in den aanhef van ons MS. te lezen wat Hesse daarin meent gevonden te hebben.

Van het Lukas-Evangelie heet het:

2. Tertio evangelii librum secundum Lucam.
3. Lucas iste medicus post ascensum Christi
4. quum eum Paulus quasi ut iuris studiosum
5. secundum adsumsisset, nomine suo
6. ex opinione conscripsit. Dominum tamen nec ipse
7. vidit in carne, et idem prout adsequi potuit,
8. ita et a nativitate Johannis incipit dicere.

Hesse geeft eene nieuwe gissing ten beste ten aanzien van de veel besproken omschrijving „quasi ut iuris studiosum secundum", volgens welke Lukas zou voorgesteld worden als de tweede Heiden (de eerste was Titus), die door Paulus zou zijn medegenomen, namelijk op zijne zendingsreize. Jus zou namalijk zijn = lex; lex = vetus test., en de uitdrukking Juris studiosus = een heiden, die in het eerste stadium zijner bekeering zich bevindt en mitsdien zich op de studie van het O. T. toelegt. De gissing is ongetwijfeld stout genoeg maar m. i. niet gelukkig. Hilgenfeld heeft reeds opgemerkt (t. a. p. bl. 218), dat

indien de auteur aan de woorden „juris studiosum secundum" den zin had willen gehecht zien, dien Hesse daarin vinden wil, hij het er wel had mogen bij schrijven. Dan ook dat Lukas zelf in het geheel geen gewag maakt van Titus, die volgens Hesse de primus juris studiosus quem adsumserat Paulus zou geweest zijn. Ik voeg daar nog bij, dat het toch waarlijk niet aangaat den anonymus te laten zeggen: „Lucas heeft zijn Evangelie geschreven, toen Paulus hem bij zich genomen had als ware hij bezig met de studie van het O. T." In geen geval toch kon de bedoeling zijn, dat de Apostel zijnen reisgenoot zou hebben aangenomen in de kwaliteit van beoefenaar des O. T. En dan nog wel secundus! Welke waarde kon toch deze opmerking hebben voor den oorsprong of het gebruik van het Lukas-Evangelie, dat de schrijver er van als *tweede* beoefenaar van het O. T. door Paulus was aangenomen? Eindelijk, neemt men secundus als praedicaat van Juris studiosus dan moet men dat adjectief zoowel als het substantief met quasi ut verbinden, hetgeen een veel minder bevredigende zin oplevert dan wanneer men construeert als door de meesten geschiedt: cum Paulus adsumsisset eum secundum quasi ut juris studiosum. Hesse, die mijne interpretatie van juris studiosus = beoefenaar des rechts, pleitbezorger [1]), overneemt, durfde in de opvatting van secundus = helper, volgeling, ondergeschikte, alter ego, of iets dergelijks, niet met mij en anderen [2]) gaan. Toch blijf ik deze opvatting als de meest waarschijnlijke vasthouden. Ik voeg er thans tot adstructie van deze verklaring nog bij dat we hier denkelijk een chronologisch datum voor ons hebben, t. w. dat het derde Evangelie geschreven is, toen Paulus volgens 2 Tim. 4, 11 vlg. te Rome gevangen was.

Regel 6. Ex opinione. Hier volgt Hesse de verklaring van Roensch: „*zoo als men meent*," terwijl men gewoonlijk hierin verwijzing naar Lukas 1, 3 vindt, waar Lukas van zijn eigen goeddunken, n. l. om een Evangelie te schrijven, gewag maakt. Laatstgenoemde interpretatie komt mij, in verband met de duidelijke

---

[1]) Wat de zaak betreft vergelijke men Col. 4, 14 en 2 Tim. 4, 11 en 16; wat de beteekenis van Juris studiosus betreft zie Sueton. Nero, 32. Over beide mijne Bijdragen bl. 42 in de noot, en Theol. Tijdschrift 1868 bl. 486.

[2]) b.v. Volkmar. Aberle heeft getracht voor de beteekenis van Secundum = secum, hetwelk v. Gilse in het fragment wilde lezen, bewijzen bij te brengen uit het oud kerkel. latijn, zie Roensch, Das N. T. Tertullian's bl. 632.

tendentie van den Anonymus om zijne data aan de boeken, die hij behandelt zelve te ontleenen, minder gewaagd voor.

Intusschen echter kan men, winst doende met de opmerking van Roensch over de beteekenis van opinio in het oud kerkelijk latijn, onze plaats aldus verklaren, dat er sprake is van de overlevering in de kerk ten tijde van Lukas aangaande Jezus bestaande, waaraan dan (ex opinione) Lukas de stof voor zijn Evangelie zou hebben ontleend.

Hierin, geloof ik, heeft Hesse gelijk, dat de woorden: ex opinione bezwaarlijk kunnen beschouwd worden als aequivalent van het ἔδοξε κἀμοί van Luc. 1, 3. Veeleer moeten zij dienen om te doen uitkomen, dat Lucas, die immers niet gelijk Mattheus als ooggetuige kon verhalen van den Heer, noch zelfs (gelijk Marcus) het relaas van een ooggetuige kon geven, zijn toevlucht had te nemen tot de opinio, d. w. z. tot de publieke opinie, de fama, de rumor, wij zouden zeggen: tot de in zijn tijd bestaande overlevering. Ik acht het niet onwaarschijnlijk, dat het woord *opinio* juist daarom door onzen auteur is gekozen, om de betrekkelijk geringe waarde van het Lucas-evangelie te doen uitkomen. In verband daarmede verklaar ik ook het *dominum non vidit in carne,* evenals het *prout adsequi potuit.* Dat alles toch was uitnemend geschikt om te doen uitkomen, hoe weinig het derde Evangelie de eereplaats verdiende daaraan door de Marcionieten toegekend En zoo zal ook wel het *a nativitate Johannis incipit* aan het adres van diezelfde Marcionieten zijn, die immers van het protevangelium Lucae niets wilden weten. Eindelijk wil ik in verband hiermede nog wijzen op de bijzondere moeite, die de auteur zich geeft om Lucas' tweede boek, de acta, hetwelk door de Marcionieten werd verworpen, in het allergunstigst licht te stellen.

Regel 7. Et idem prout assequi potuit. Hesse weet geen raad met idem en leest daarom ideo, terwijl hij dan de volgende woorden: Ita et a nativitate Johannis incipit dicere, met het voorafgaande onmiddellijk verbindt en dezen zin verkrijgt „und fängt desshalb (nl. omdat Lucas geen ooggetuige was), nach Massgabe dessen, was er hat ermitteln können, sogar mit Johannes Geburt zu erzählen an.

Maar wie ziet niet, dat zoodoende het ita et niet tot zijn recht komt en de redeneering van den kanonist (omdat Lucas den Heer niet gezien had, begon hij zijn verhaal met de geboorte van

Johannes) te wenschen overlaat. Waarom Hesse mijne conjectuur, (et idem prout adsequi potuit ita posuit), die hij vermeldt, niet overnam, is mij niet recht duidelijk, daar hij er nauwelijks iets tegen inbrengt. Inderdaad geloof ik deze gissing te moeten en te kunnen handhaven.

Dat niets gemakkelijker te verklaren is dan het wegvallen der woorden ita posuit tusschen potuit en ita in het MS. behoeft geene aanwijzing. Dat zoodoende het et idem... ita posuit als terugslag op het van Marcus gezegde, uitmuntend gepast is, valt in het oog. Maar ook dit pleit, meen ik, voor mijne gissing dat daarmede de geheele perikoop over Lucas tot een goed geheel wordt afgerond en met name de constructie van het laatste gedeelte in orde komt.

Wordt deze inlassching als textverbetering aangenomen, dan wordt de aanhef van ons MS. nog duidelijker. Wezen de woorden (reg. 7) „ita posuit", op datgene, waarin Lucas' evangelie zich ongunstig onderscheidde, bij vergelijking met dat van den ooggetuige Mattheus, diezelfde woorden, van Marcus gebezigd, doelden op iets soortgelijks bij den tweeden evangelist, die immers niet dan uit den tweede hand zijn mededeeling had ontvangen. Ook Marcus moest, meende onze auteur, eenigermate geëxcuseerd worden: hij gaf wat hij kon. Zijn zegsman Petrus verdiende wel is waar alle vertrouwen, maar, gelijk Papias reeds had opgemerkt, deze was niet gewoon een geregeld verhaal te geven van Jezus' woorden en daden, maar richtte zich in zijne voordrachten naar de behoeften van het oogenblik. Waren nu deze voordrachten voor Markus de bron van zijn Evangelie, geen wonder dan dat de orde zijner verhalen te wenschen overliet.

Hoogst waarschijnlijk mag het in ieder geval heeten, dat én Marcus én Lucas, deze laatste inzonderheid, tegen Mattheus in de schaduw geplaatst zijn.

Wij behoeven het dus niet al te zeer te betreuren, dat hetgeen in onzen Kanon over Matheus gezegd werd geheel, en het aangaande Marcus opgemerkte, grootendeels voor ons verloren ging. Des te grooter zou het verlies geweest zijn, indien het nu in het MS. volgende over Johannes niet bewaard gebleven ware.

Na al hetgeen over dit gedeelte van den Kanon reeds in het midden is gebracht, was hier de taak van Hesse niet bizonder moeielijk. Toch moeten wij hem dankbaar zijn voor menige juiste opmerking en belangrijke toelichting, waartoe zijne belezenheid

in de kerkelijke literatuur van de tweede en derde eeuw hem in staat stelde.

Duidelijk heeft hij aangewezen, dat de hier voorkomende legende over het ontstaan van het Johannes-Evangelie naiever en dus ouder is dan hetgeen wij van dien aard bij andere kerkelijke schrijvers aantreffen. In hoofdzaak verschilt zijne opvatting niet van die, welke door mij in het breede is beschreven en bepleit in mijne Bijdrage over dit speciale punt van het jaar 1865. Met mij bestrijdt hij Credner's opvatting van de woorden Johannes ex discipulis (reg. 9), die niet kunnen inhouden, dat de auteur aan een ander dan den apostel Johannes gedacht heeft. Ook in de verklaring van Episcopi (reg. 10) kiest hij met mij tegen Volkmar, die hier aan mede-bisschoppen (coepiscopi) van Johannes wil gedacht hebben, partij. Evenzoo staat hij aan mijne zijde bij de verwerping der gewone opvatting van de woorden, et ideo licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur (reg. 16 vlg.), in zoover hij zich verzet tegen de interpretatie volgens welke hier sprake zou zijn van verschillende aan de Evangeliën ten grondslag liggende beginselen. Mijne opmerking over de vervalsching van 1 Joh. 1, 1 vlg. (zie mijne Bijdrage bl. 47) kan men in substantie terugvinden bij Hesse, zonder dat het blijkt of hij ze van mij overnam. Hetzelfde geldt van mijne aanwijzing, dat de kanonist over 1 Joh. redeneert als vormde deze brief een aanhangsel tot het vierde Evangelie. Eindelijk vond ik ook in hoofdzaak bij hem terug het door mij voorgedragene ten aanzien van reg. 23 vlg. (primo in humilitate despectus, quod fuit; secundo in potestate regali praeclarus, quod futurum est). Daarentegen is hij het met mij oneens bij de interpretatie van de uitdrukking principia, regel 17 gebezigd op de zoo even geciteerde plaats. Zijn omstandig betoog en vooral zijne patristische citaten hebben mij overtuigd, dat wij hier eer aan den aanvang d. w. z. aan den inhoud van de eerste capita, dan wel aan de herkomst of den oorsprong der verschillende Evangeliën hebben te denken. Bij deze verklaring toch komt het doceantur van reg. 17 beter tot zijn recht, daar de inhoud der Evangeliën zeer gevoegelijk door den kerkelijken schrijver als leerstof kon worden beschouwd, en inzonderheid de kwestie over den aanvang van het Evangelie destijds, bij de polemiek tusschen Ebionieten, Marcionieten en Katholieken over

Mattheus 1 en 2 en Lukas 1 en 2 aan de orde was. De auteur wil dan zeggen: wij Katholieken accepteeren Mattheus en Lucas *met*, Marcus en Johannes *zonder* de voorgeschiedenis, daar zij, wat de hoofdzaken der regula fidei betreft, volkomen met elkander harmonieeren. Aan Mattheus en Johannes als ooggetuigen mogen wij meer gezag toekennen dan aan de beide andere Evangelisten, hieruit volgt niet, dat wij den laatstgenoemden eene plaats weigeren nevens genen. De hoofdzaak is en blijft voor den katholieken schrijver de principalis spiritus, die deze vier Evangeliën gelijkelijk bezielt. Wat daarmede bedoeld wordt was ons wel geen raadsel vóór Hesse zijn boek schreef, toch komt hem de lof toe, dat hij zaak en uitdrukking behoorlijk heeft toegelicht door patristische citaten. Die eene alles beheerschende geest kan wel niet anders dan den heiligen geest aanduiden, zoodat wij hier, gelijk Hesse opmerkt, reeds een eerste schemering zien van het latere inspiratiegeloof [1]).

Het tweede boek van Lucas, 't welk nu aan de beurt is, wordt, zonderling genoeg, beschreven als a c t a o m n i u m a p o s t o l o r u m s u b u n o l i b r o s c r i p t a.

Ik zal mij niet ophouden bij de praepositie s u b omdat de argumenten voor en tegen het latijnsche origineel daaraan ontleend m. i. alle kracht missen. Van meer belang acht ik de bijzonderheid, dat hier de katholieke schrijver zich van eene zoo onjuiste definitie als deze bedient om daarmede de concurrentie voor alle andere acta af te snijden. Indien men in één boek de Handelingen beschreven vond van *alle* Apostelen en dat wel door iemand die niets anders vermeldde dan hetgeen in zijne tegenwoordigheid voorviel, dan bezat men al wat men noodig had, en kon dus de katholieke kerk d'un coeur léger alle andere gelijknamige boeken van verdachten oorsprong verwerpen. Dat de anonymus deze qualificatiën van de Handelingen voorop stelt

[1]) Zeer leerzaam is vooral de door Hesse aangehaalde plaats van Clemens Rom. 1 Cor. 18, waar geciteerd wordt Ps. 50, 12 en het רוח יהוה wordt teruggegeven met *πνεῦμα ἡγεμονικόν*, waarvoor de vulgata aanbiedt spiritus principalis. Voeg hierbij wat Origenes (comment. in ep. ad Rom., lib. VII ed. de la Rue IV: 593) zegt: „David quoque dicit: „spiritum sanctum tuum ne auferas a me et spiritu principali confirma me" de eodem dicere videtur, quemque principalem spiritum propterea arbitror nominatum, ut ostenderet, esse quidem multos spiritus, sed in his principatum et dominationem hunc spiritum sanctum, qui et principalis appellatur, tenere.

moet evenzeer als kenmerkend voor zijn standpunt worden aangemerkt. Bij de interpretatie van het volgende:

35. . . . . Lucas obtime theofi-
36. le comprendit quia sub praesentia eius singula
37. gerebantur sicut et semote passionem petri,
38. evidenter declarat sed et profectionem pauli ab ur-
39. be ad Spaniam proficiscentis.

stelt Hesse zich tegenover Volkmar, in zooverre deze 1°. door eene tamelijk avontuurlijke verklaring de vocativi *optime Theophile* zocht te handhaven; 2°. *quia* voor een nevenwoord van *quae* houdt, en ten 3°. van de laatste woorden, beginnende met *sicut et semote* eene verklaring geeft, volgens welke de anonymus plaatsen buiten het boek der Handelingen zou op het oog hebben, waar van Petrus' lijden en Paulus' reis naar Spanje sprake is. Hesse nu leest 1°. met anderen: *optimo theofilo;* meent 2°. dat het object van conprendit uit het vorige (Acta omnium etc.) moet herhaald worden, en leest 3°. *passio* en *profectio* als nominativi van *evidenter declarat*. Ongetwijfeld levert de dativus *optimo theofilo* een beteren zin op dan de vocatief. Hoe echter de corruptie in het HS. te verklaren? Ik voor mij zou veel liever te dezer plaatse een lacune in den text onderstellen, te meer daar het quia van regel 36, hetwelk men toch wel bezwaarlijk in weerwil van Volkmar's en mijne opmerkingen [1]) met *quae* of *quaecunque* zal kunnen gelijkstellen, groote moeielijkheid oplevert. Immers zoo er iets waarschijnlijk mag heeten, dan is het 1°. dat onze auteur bij de vermelding van de acta heeft teruggewezen op het derde Evangelie als geschrift van denzelfden Lukas; 2°. dat de vocatief *optime Theofile* uit Lukas 1: 3 ontleend is en 3°. dat de uitspraak: *quia sub praesentia ejus singula gerebantur* dienen moest om de acta als werk van een ooggetuige tegenover het Evangelie te kenmerken. Laat ons echter bekennen, dat het een en ander wel als de bedoeling van den auteur in den ons overgeleverden text duidelijk doorschemert, maar niet met zooveel woorden daar te lezen staat. Beter acht ik dit te erkennen en te gissen, dat

---

[1]) Quia is volgens Volkmar een zeer regelmatig gevormde pluralis neut. van qui. Tot aanbeveling dezer opvatting wees ik op den bij latere schrijvers voorkomenden vorm *quium* voor *quorum*, zoodat wij deze zeer regelmatige declinatie bekomen zouden: quia quium quibus. Ongelukkig echter kan het bestaan van den vorm quia niet bewezen worden.

de slordige Copiïst een of twee regels oversloeg dan bij de exegese zich aan geweldddadigheden schuldig te maken.

Wat de lezing der laatste woorden (semota-passio-profectio) betreft, ik acht deze emendatie minder minder gemakkelijk en ook minder goeden zin opleverende dan de door mij voorgestelde: semotâ-passione-profectione.

Zooveel mag thans wel als uitgemaakt beschouwd worden, dat hier het niet vermelden van Petrus' marteldood en Paulus' reis naar Spanje door den anonymus als een bewijs wordt aangevoerd voor de stelling, dat Lukas alleen datgene in de Handelingen vermeldde wat hij als ooggetuige had bijgewoond. Zoodoende kwam hij zeker aan deze niet onnatuurlijke bedenking te gemoet: waarom eindigt Lukas zijn tweede verhaal met de eerste gevangenschap van Paulus te Rome, terwijl hij met geen woord rept van Petrus' verblijf en wedervaren aldaar? Het antwoord op die bedenking: Lukas verhaalde alleen „Singula quae sub praesentia ejus gerebantur", klonk plausibel genoeg voor de gewone d. w. z. oppervlakkige lezers der Handelingen, die immers wel evenzeer als de hedendaagsche onkritische apologeten in de zoogenaamde ἡμεῖς-stukken het bewijs zullen gezien hebben, dat de auteur der Handelingen als tijdgenoot der Apostelen en in het bijzonder als reisgenoot van Paulus zijne mededeelingen deed.

Wij komen thans tot de derde rubriek, nl. de brieven van Paulus. Daarvan heet het in de eerste plaats:

39. . . . . Epistulae autem
40. Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae
41. sint volentibus intelligere ipsae declarant;
42. Primum omnium corinthiis scysmae (') heresis (es?) in
43. terdicens. Deinceps Galatis circumcisionem,
34. Romanis autem ordinem scripturarum sed et
45. principium earum esse Christum intimans
46. prolexius scripsit; de quibus singulis neces-
47. se est a nobis disputari. Cum ipse beatus
48. apostolus Paulus sequens prodecessoris sui
49. Johannis ordinem nonnisi nominatim septem
50. ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios
51. primam, ad Efesios secundam, ad Philippenses ter-
52. tiam, ad Colossenses quartam, ad Galatas quin-
53. tam, ad Thessalonicenses sextam, ad Romanos
54. septimam; verum Corinthiis et Thessalonicen-

55. sibus licet pro correptione iteretur, una
56. tamen per omnem orbem terrae ecclesia
57. diffusa esse dinoscitur. Et Johannes enim in A-
58. pocalipsi licet septem ecclesiis scribat
59. tamen omnibus dicit.

In dit gedeelte worden de brieven aan gemeenten, gelijk in de volgende regels die aan bijzondere personen, behandeld. Hesse begint zijne beschouwing te dezer plaatse met een uitvoerige verdediging van de door hem aangenomen ontleding van dit gedeelte, hetwelk hij in twee pericopen verdeelt, de laatste van welke begint met de woorden: de quibus singulis etc. reg. 46. Zijne opvatting komt in het kort hierop neer. De quibus heeft betrekking niet op de brieven van Paulus, die zoo even vermeld waren, maar wel op de daarin volgens den schrijver behandelde onderwerpen, nl. het schisma, de besnijding, het Oude Testament en Christus als beginsel of uitgangspunt van het O. T. A nobis beteekent niet door ons, opstellers van dezen Catalogus, maar even als overal in het MS. door ons Katholieken.

De anonymus wil dus zeggen: de genoemde door Paulus behandelde onderwerpen zijn nog voor ons Katholieken in dezen tijd punten van geschil, en hij heeft daarbij natuurlijk het oog op de Ebionieten, die destijds, althans voor uit Joden geboren Christenen, de verplichting der besnijdenis vasthielden, en de Marcionieten met hun afkeer van het O. T. [1]). Onmiddelijk hiermede nu hangt volgens Hesse de opmerking zamen van reg. 47 cum ipse beatus etc. en wel in dezer voege, dat de schrijver den plicht der Katholieken om de bedoelde ketters ten aanzien der controverse punten tegen te staan, motiveeren wil door de opmerking, dat de zalige Apostel (volgens Hesse = Apostel zaliger) de brieven aan de zeven gemeenten als bevattende zijn uitersten wil voor de geheele kerk had opgesteld. Voor deze verklaring pleit, dat zij de inlasseching van een ontkennend artikel tusschen de woor-

---

[1]) Met Hesse acht ik de lezing schismae haereses te verkiezen boven de vroeger door mij voorgestelde schismae haeresin; doch ik volg hem niet in zijne verklaring als zou hier alleen van het Marcionitische schisma sprake zijn. De pluralis haereses wijst ons op de verschillende ketterijen van het schisma d. w. z. op de verschillende sekten, die scheuring in de kerk veroorzaakten; ook om die rede staan de brieven aan de Korinthiërs hier in den Catalogus voorop, daar zij worden beschouwd als te zijn gericht tegen den grooten vijand der ééne Katholieke kerk: het schisma met zijne veelheid van ketterijen.

den: de quibus... disputari, onnoodig maakt en eene niet onwaarschijnlijke reden aan de hand geeft voor het gebruik van het woordje ipse in reg. 47, waarmede dan naar het voorafgaande a nobis wordt teruggewezen.

Tegen de interpunctie van Hesse blijft echter m. i. het overwegend bezwaar, dat zij strijdt met de kennelijke bedoeling van den kanonist om in de Gemeentebrieven van Paulus de prolixiores van de overigen te scheiden. Deze scheiding toch wordt gemotiveerd door zijne opmerking, dat Paulus juist over die onderwerpen prolixius, dat is uitvoeriger heeft geschreven, welke in den tijd des auteurs nog altijd de voornaamste punten van strijd uitmaken. Met de woorden cum ipse etc., daarentegen verlaat de anonymus dit speciale onderwerp, om tot de bespreking der Gemeentebrieven in het algemeen terug te keeren. De moeielijkheid in de constructie van dit tweede gedeelte blijft ook bij de interpunctie van Hesse bestaan. Ja, zij wordt nog grooter als men de woorden de quibus.... disputari onmiddellijk met het volgende verbindt. Zoo toch begrijpt men niet, of althans nog moeielijker den gang der redeneering, en wordt met name de samenhang tusschen de inhoudsopgave der prolixiores met de opmerking over de zeven Gemeenten, als vertegenwoordiging der geheele kerk, in weerwil van Hesse's subtiele analyse, te eenen male raadselachtig. Begint men daarentegen met cum ipse etc. een nieuwen zin, dan wordt althans de periodebouw eenvoudiger, zoo niet volkomen klaar. Het minst twijfelachtig komt mij voor, dat de woorden verum.... iteretur een tusschenzin vormen, zoodat de hoofdzin deze is: ofschoon Paulus slechts aan zeven gemeenten geschreven heeft, heeft hij toch daarbij, evenals zijn voorganger [1]) Johannes in de Apokalypse, de eene over de geheele wereld verbreide kerk op het oog gehad. De tusschenzin verum.... iteretur, vloeide onzen kanonist onwillekeurig uit de pen, toen hij het eenigszins onnauwkeurige van de optelling: prima, secunda, etc. bespeurde. Immers er waren niet zeven maar negen brieven van Paulus aan de gemeenten. Hierbij wordt zoodoende nog niet alles klaar, en schijnt het volgende eenige cor-

---

[1]) Terecht heeft Hesse afgezien van de poging om den kanonist van anachronisme vrij te pleiten. Aan het datum der Apocalypse heeft de goede man eenvoudig niet gedacht, misschien daarvan zelf niets geweten; voor hem was Johannes tegenover Paulus oud Apostel, als behoorende tot den kring der twaalve.

rectie te behoeven, gelijk wij later zullen zien. Voorloopig daarover alleen nog dit.

In zijne zucht om alles te verklaren heeft de auteur zich zeker aan menige onjuistheid schuldig gemaakt. Deze willen wij dan ook niet trachten door textverandering te verwijderen.

Wij moeten tevreden zijn, als wij zonder aan al te gewaagde gissingen ruimte te geven, althans een zoodanigen zin in zijne woorden kunnen vinden, die ons het recht geeft te onderstellen dat 's mans hersenen niet te eenen male gekrenkt waren.

Nu meen ik, dat wij aan de gezondheid van bedoeld brein hebben te twijfelen, indien hij, gelijk Hesse meent, in dezer voege had geredeneerd: ofschoon voor de Corinthiërs en Thessalonicensen eene verdubbeling plaats vindt, ter wille van de terechtwijzing. Zoo laat zich toch duidelijk erkennen dat er ééne kerk over de geheele wereld verbreid is. En is er, wel beschouwd, een gewenschte logica in de redeneering, die Hesse in reg. 42 vlg. vindt? Volgens hem is de gang van het betoog als volgt: Paulus heeft aan drie gemeenten uitvoeriger geschreven, en wel over de hoogstbelangrijke onderwerpen, die nu nog aan de orde zijn, voor ons Katholieken. Immers dat wij nog altoos over genoemde aangelegenheden hebben te redetwisten, blijkt hieruit, dat de zalige Apostel zelf aan niet meer dan 7 gemeenten geschreven heeft en wel in deze orde, aan de Corinthiërs, etc.

Heeft Hesse dan niet ingezien, dan dit of dergelijk verband van de zinsneden: c u m i p s e enz. met hetgeen voorafgaat, alleen dan aan te nemen zou zijn, ingeval in dat voorafgegane reeds sprake ware geweest van *zeven* gemeenten? Neen! zoolang niet alle middelen der exegese zijn uitgeput, mogen wij niet aannemen dat onze auteur zulken onzin heeft neergeschreven. Liever dan nog, met Volkmar, aldus gelezen: a l i i s *prolixius scripsit, de quibus necesse est a nobis disputari.* Doch dat ook hiermede niet alle moeilijkheden zijn weggenomen, en dat met name in het volgende de tegenstelling *licet iteretur una tamen* te ongerijmd is, behoeft geen betoog.

Beter heeft Hesse, naar ik meen, de tegenstelling die in het fragment gemaakt wordt tusschen Prolixiores en Breviores epistolae Pauli toegelicht. Trouwens zoowel Volkmar als Roensch, de eerste in zijne uitgave van Credner's geschiedenis des kanons, de tweede in zijn N. T. Tertullian's (vooral bl. 318) hadden op dit gebied den weg reeds behoorlijk gebaand. Het wordt gedurig

duidelijker dat het onderscheid, door de Tubingers op kritische gronden gemaakt tusschen twee soorten van Paulinische brieven, zijne bevestiging vindt in de oudste ons bekende getuigenissen met name van de Marcionieten. Evenals Tertullianus nu heeft onze kanonist bij zijne bestrijding dier ketters de door hen aangenomen distinctie in acht genomen en in zekere zin geijkt. Ook hierop kom ik later terug.

Een derde punt van gewicht in dit gedeelte van den kanon betreft de orde waarin de brieven worden vermeld. Waaruit, zoo heeft men gevraagd, verklaart zich de zonderlinge wijze waarop de anonymus de gemeentebrieven op elkaar laat volgen? Welk motief bestond er voor hem eerst deze volgorde aan te geven: Corinthiërs, Galaten, Romeinen, een oogenblik daarna uitdrukkelijk te verklaren, dat Paulus *ordine tali* had geschreven: Cor. Eph. Philpp. Coloss. Gal. Thessal. Romeinen? Hesse meent dat de kanonist de chronologische volgorde, zooals die hem bekend was, heeft in achtgenomen, dat hij echter door een ander motief bij de eerste afzonderlijke vermelding der groote brieven werd bestuurd, nl. door de zucht om de kapitale Paulus-brieven naar het belang dat zij voor de katholieke kerk hadden te doen in het licht treden. Naar het mij voorkomt bestaat er geen reden om te onderstellen dat onze kerkelijke auteur in deze bij voorkeur door chronologische consideraties is bestuurd. In mijne Bijdragen bl. 147 vlg. en in dit Tijdschrift 1868, bl. 490, heb ik naar ik meen eene verklaring van de volgorde aan de hand gedaan, welke, als zijnde geheel in overeenstemming met de strekking van het geheele fragment, waarschijnlijker mag heeten. Voor den kanonist namelijk stonden de brieven aan de Corinthiërs bovenaan (primum omnium), omdat zij het voor hem, katholieken Christen, allerbelangrijkste onderwerp, het schisma haeresis of de haereses schismae behandelde.

Dat hij Rom. eerst na Gal. vermeldt had wellicht zijn grond in de omstandigheid, dat ook in den Apostolus der Marcionieten [1]), die hij hier voornamelijk bestrijdt, dezelfde orde werd gevolgd, terwijl deze plaatsing van Rom. na Gal. en Cor. zich als vanzelf als de natuurlijkste aanbeveelt wegens het algemeen bekende feit dat Paulus zijn loop in Rome had geeindigd. Had de kanonist daaraan een groot gewicht gehecht, dat het juist ze-

[1]) Zie Roensch t. a. p. bl. 318.

ven gemeenten waren tot welke Paulus zich had gericht, omdat dit zevental, evenals in de Apokalypse H. 2 en 3 de geheele kerk vertegenwoordigde, dan moest hij naar nieuwe argumenten uitzien om de brieven aan private personen, voor den kanon te vindiceeren. Zijn betoog luidt als volgt:

59 ...... Verum ad filemonem una
60. et ad Titum una et ad Timotheum duas pro affec
61. tu et dilectione in honore tamen ecclesiae ca
62. tholicae [1]) in ordinatione ecclesiasticae
63. disciplinae sanctificatae sunt

Zooals Hesse doet uitkomen wordt hier gewezen op het belang dat ook deze niet rechtstreeks voor de geheele kerk bestemde brieven in de oogen der katholieken moesten bezitten. Al was persoonlijke genegenheid voor Paulus het motief tot schrijven geweest, deze geschriften waren des niet te min bij de katholieke kerk in aanzien en met de overige kanonieke boeken geheiligd d. w. z. met den kerkelijken stempel als het ware voorzien en daardoor met officieel gezach bekleed. De woorden *in ordinatione ecclesiasticae disciplinae* vertaalt Hesse, ik geloof volkomen juist: bei der Regulirung der kirchenzucht. De strekking is duidelijk genoeg, vooral wat Timotheus en Titus betreft, maar minder ten aanzien van Philemon. Hesse zegt: de brief aan Philemon sloop mede binnen, maar geeft ons tevens een volkomen bevredigend antwoord op de vragen, die ten aanzien van den brief als vanzelf oprijzen en tot nu toe niet of slechts op gebrekkige wijze waren opgelost. Hij merkt op 1° dat deze brief het eerst werd genoemd, omdat hij reeds in den Marcionietischen Apostolus als 10de of laatste Paulus-brief onmiddellijk achter de gemeentebrieven eene plaats had gevonden; 2° dat hij door onzen kanonist niet uitdrukkelijk behoefde verdedigd te worden, juist omdat de Marcionieten, tegen wie hij hoofdzakelijk te velde trekt, den brief aan Philemon in hunne verzameling hadden opgenomen, terwijl zij van de z. g. pastorale brieven, die dan ook datâ operâ door den katholieken kanonist werden gehandhaafd, niets wilden weten. Door deze afdoende verklaring is zoowel Volkmar's zoo gekunstelde interpretatie, als de niet veel betere door mij in mijne Bijdragen bl. 148 voorgedragen, veroordeeld.

---

[1]) De gissing van Hesse, dat hier een *quia* zou zijn uitgevallen, schijnt mij te eenen male overbodig.

Niet zoo voldaan kan ik mij verklaren ten opzichte van hetgeen Hesse over de pseudepigrapha Pauli in het midden heeft gebracht. In weerwil van al zijne vertoogen heeft H. mij niet hiervan kunnen overtuigen, dat wij in de *epistola* ad Alexandrinos Pauli nomine ficta ad haeresin Marcionis, niet onzen brief aan de Hebreën, maar een anderen spoorloos verdwenen pseudo-paulinistischen brief zouden te zoeken hebben. Is het, om maar dit ééne te noemen, denkbaar dat onze auteur, die zelfs van den Pastor Hermae gewag maakt, van den brief aan de Hebreërs met geen enkel woord zou gerept hebben? Na zooveel wat reeds door anderen ten gunste van de door Hesse bestreden verklaring werd in het midden gebracht, heeft de onvermoeide Hilgenfeld in zijn tijdschrift (1874, 2e Heft, bl. 288 vlg) opnieuw de zaak breedvoerig toegelicht en, naar ik meen, tot groote waarschijnlijkheid gebracht, dat de kanonist met *epistola ad Alexandrinos* wel degelijk onze *ad Hebraeos* heeft bedoeld.

Daarentegen kies ik wederom partij voor Hesse bij de interpretatie van de volgende woorden over epistola Judae et Johannis duas [1]), van welke het heet, dat zij ut [2]) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta in Catholica (scil. ecclesia) habentur. Superscripti Johannis, kan niet beteekenen: van den bovengenoemden Johannes, en vraagt men: hoe kan onze kanonist zoo gunstig oordeelen over Jud. en 2 en 3 Joh., als hij die epistels voor pseudepigrapha hield, terwijl dezelfde nog zoo onverbiddelijk is tegenover den Pastor en hij op zijn standpunt wel geen grooter zwakheid kan begaan dan het tolereeren van een erkend pseudepigraphon, dan zou ik willen antwoorden: 1°. Van Jud. en 2 en 3 Joh. wordt niet beweerd, dat zij met de echt-apostolische boeken op gelijke lijn worden gesteld, maar alleen, dat zij niet anders dan het z. g. Salomonische sapientia-boek, dus met reserve, in de kerk werd aanvaard, nl. als geschriften van twijfelachtig of gering gezag; 2°. onze auteur verklaart toch ook van den pseudepigraphischen Pastor *legi oportet* hetgeen wel iets anders is dan: legere eum *licet*. Vindt men hier dus een eerste spoor van de later geusiteerde onderscheiding

[1]) Vreemd dunkt mij, dat Hesse mijne verklaring van *duas*-tweetal, t. d. pl. en regel 60, niet aanvaardt, terwijl hij zelf toch erkent dat de vorm *dyas* in het Latijn van die dagen voorkomt.

[2]) Zoo moet men lezen in plaats van *et* in het MS. Bedoeld is het Apocryphum, en niet het Spreukenboek, gelijk Hesse in het breede betoogt.

tusschen libri legendi en publicandi, het kan ons allerminst verwonderen die distinctie gemaakt te zien met het oog op de boeken, waarvan hier kwestie is.

Over het gedeelte van den kanon, dat over de Apocalypsen handelt, behoefde Hesse geen nieuw licht te doen opgaan, daar het volkomen verstaanbaar is, sedert men heeft leeren inzien, dat hier niets anders moet gezocht worden dan hetgeen tot deze rubriek van geschriften behoort.

Apocalypsen, zegt de Anonymus, nemen wij alleen aan van Johannes en Petrus. Hij voegt er echter terstond bij, dat sommige Katholieken die van Petrus niet aannamen, terwijl hij zich nadrukkelijk verklaart ten aanzien van eene andere destijds bij velen zeer geliefde Apocalypse, den Pastor van Hermas, welke als een boek van te late dagteekening onmogelijk met de heilige boeken van profeten en Apostelen kon worden gelijkgesteld [1]).

Hier vinden wij uitdrukkelijk onderscheid gemaakt tusschen het legi en publicari der vermelde boeken. *Se publicari* zegt onze auteur, waar hij den Pastor Hermae bespreekt, *non potest.* Tot verklaring van deze zonderlinge uitdrukking verwijst Hesse ons naar Suetonius, die het verbum se publicare gebruikt, waar hij van Nero verhaalt, hoe hij als kunstenaar voor het publiek optrad. Hiermede echter zijn wij niet voldoende geholpen. Onze auteur toch heeft zeker niet willen zeggen: „Hermas moet gelezen worden, maar kan zich niet aan het publiek ten beste geven"; de reflexieve beteekenis van het verbum se publicare, welke hier de moeielijkheid baart, levert op de plaats van Suetonius geen bezwaar hoegenaamd op. Ook is het lang niet waarschijnlijk (dit geldt tegen Hilgenfeld,) dat een vertaler, hoe onbedreven ook, als hij eenmaal de beteekenis kende van het grieksche δημοσιεύεσθαι op eene zoo licht verstaanbare plaats als die van het fragment, eer aan het medium dan aan het passivum zou gedacht hebben; en dit zooveel te minder daar hij het verbum, dat onmiddellijk voorafging (legi) wel degelijk als passivum had opgevat. Liever denk ik daarom met Volkmar aan een overgangs-

[1]) De zoo gelukkige gissing van onzen Holwerda completo eorum numero in plaats van completum numero, wordt door Hesse niet vermeld, daarentegen zijdelings goedgekeurd en overgenomen door Hilgenfeld in zijne vertaling, uit welke blijkt, dat hij completo numero (zoo emendeert hij minder gelukkig) als abl. abs. opvat.

vorm van de lingua volgata, waarvan in het latere italiaansch de sporen zijn overgebleven.

Wat het polemische slot van ons fragment betreft, Hesse heeft weinig of niets aangebracht om de daarover verspreide nevelen weg te vagen. Wat of wie is Arsinöus? Wie schuilt in het Mitiades of Motiadis van denzelfden regel (81)? Wat is dat voor een nieuw psalmboek, dat de Marcianen (= Marcosiers?) zouden vervaardigd hebben of dat voor Marcion zou zijn opgesteld?

Ziedaar zoo vele vragen, waarop wij ook na Hesse's vlijtig onderzoek het zekere antwoord blijven zoeken. Dit alleen kan als stellige uitkomst van veler arbeid worden aangemerkt, dat onze anonymus, na zijn eigenlijken canon novi testamenti meegedeeld te hebben, in een kort maar krachtig slotwoord het oordeel der stellige verwerping heeft uitgesproken over alle letterkundige voortbrengselen uit de kettersche scholen der Gnostici en Montanisten afkomstig.

Met het bovenstaande meen ik in hoofdzaak te hebben meegedeeld, wat wij voor het juiste verstand van de details in den Muratorischen kanon te danken hebben aan Hesse's arbeid. Niet onbelangrijk acht ik het mijne lezers ook bekend te maken met het resultaat waartoe de schrijver is gekomen, wat den kanon in zijn geheel betreft. Zie hier zijne eindbeschouwing nagenoeg met zijne eigene woorden teruggeven.

„Toen in de kerk de behoefte aan eene verzameling van gezaghebbende schriften, nevens die van het O. T., zich openbaarde, waren het in de eerste plaats de Evangeliën als bevattende de w o o r d e n d e s H e e r e n, waarop de aandacht zich vestigde. Stond in den aanvang aan ieder de keuze vrij, welhaast noopte het misbruik der kettersche partijen de katholieke kerk tot beperking der bestaande vrijheid en werden van alle Evangeliën slechts vier erkend, als echte oorkonden voor de λογία κυριακά. Hiermede worden zoowel diegenen tegengegaan, die boven dit getal gingen als zij die daarbeneden bleven. Intusschen nog na de helft der tweede eeuw was dit viertal voor de Katholieken te Rome geen axioma, of men ook het vierde Evangelie als de kroon van het geheel begon te beschouwen. De reden waarom juist onze Evangeliën moesten worden aangenomen zocht men in den algemeenen geest, waarin bij allen de hoofdfeiten van Jezus' leven, geboorte, lijden, opstanding, omgang met de jongeren (na de opstanding), parousie, beschreven waren. De ver-

schillende oorsprong der Evangeliën leverde slechts weinig bezwaar, al was het ook dat alleen Mattheus en Johannes als ooggetuigen hadden geschreven, terwijl Markus slechts uit de tweede hand apostolische mededeelingen behelsde en Lukas op eigen onderzoek was afgegaan. Vond men ook in allen denzelfden principalis spiritus, dit inspiratiebegrip was ruim genoeg om het eigenaardig karakter (varia principia) der verschillende Evangeliën te blijven erkennen.

Komt op onzen Catalogus de eerste Johannes-brief als aanhangsel voor van het vierde Evangelie, wij hebben daarin zoowel als in het apologetisch betoog, dat de auteur aan die plaatsing vastknoopt, niet meer te zien dan de particuliere meening van dezen schrijver.

Als uitbreiding van den oorspronkelijken kanon heeft men de toevoeging van de woorden der Apostelen bij het woord des Heeren te beschouwen. Deze ging uit van Paulinische kringen, waarin men reeds meer of min uitgebreide verzamelingen van Paulinische brieven bezat. Oorspronkelijk werden zij meer door het toeval dan volgens een bepaald beginsel bijeengebracht en gerangschikt. Daar men echter behalve Paulus ook andere Apostelen in de kerk wenschte te hooren, liet men aan Paulus' brieven de acta omnium apostolorum voorafgaan. Marcion was met zijne opname der tien Paulinische brieven voorgegaan. Deze echter, die alleen van Paulus wilde weten, had niet anders dan het Lukas' Evangelie en dan nog wel in besnoeiden staat aangenomen, en verwierp dan ook de Handelingen, waarvan hij op zijn anti-joodsch standpunt afkeerig moest zijn. De tien Paulus-brieven, door hem opgenomen, rangschikte hij volgens hunne chronologische volgorde. Van deze nieuwigheid afkeerig, handhaafde de katholieke kerk de gewone volgorde en het grootere aantal, doch onderscheidde de prolixiores van de overigen. Door het opnemen van de Pastorale brieven ontstond tevens een tweede onderscheiding, t. w. de gemeentebrieven en die aan enkele personen. Uit de omstandigheid, dat Paulus, evenals Johannes in de Apocalypse, juist aan zeven Gemeenten had geschreven, werd het gezag en de bestemming dier Gemeentebrieven voor de geheele kerk afgeleid. Moeielijker was het voor de particuliere brieven eene plaats in den kanon te verkrijgen. Hierbij echter werden vooral in rekening gebracht de goede diensten, welke door de pastorale brieven bij de regeling der

kerkelijke tucht waren bewezen. De kleine brief aan Philemon sloop met de pastorale ongemerkt binnen. Al mochten de Marcionieten om verschillende redenen niets willen weten van de opname der Pastoraalbrieven, zij waren het toch, die het sein hadden gegeven, om naast de Evangeliën eene rubriek van Paulinische brieven te openen. Op grond van de erkenning dezer brieven ook door de Marcionieten kon de katholieke kanonist hen zoo wel als de Ebionieten van haeresie beschuldigen. Paulus immers had ook niet alleen het haeretische schisma in het algemeen (Cor.) maar ook in het bijzonder het standpunt der Ebionieten ten opzichte der besnijding (Gal.) en dat der Marcionieten ten opzichte van het O. T. (Rom) uitvoerig (prolixius) bestreden.

Tegenover deze neiging tot uitbreiding van de verzameling stond de vrees voor het opnemen van aan de ketterij gunstige Pseudepigrapha, zooals de quasi-paulinische brieven aan de Laodiceërs en Alexandrijnen, die door den Katholieken schrijver als gal bij honig geschuwd werden. Minder streng daarentegen was zijn oordeel over de brieven van Judas en 2 en 3 Joh. Al hield hij deze niet voor echt apostolisch, zij behoefden daarom niet volstrekt verworpen te worden, evenmin als het boek Sapientia bij de katholieken in gebruik, hetwelk immers toch ook niet door Salomo zelf, maar door zijne vrienden, te zijner eere was geschreven. Dat wil echter niet zeggen, dat de schrijver er aan gedacht zou hebben aan die drie brieven een kanonisch gezag toe te kennen. Wat de brieven aan de Hebreën en die van Jacobus en Petrus betreft, zij komen op deze lijst nog niet voor. De brief aan de Hebreën werd waarschijnlijk in het westen evenals in Afrika voor een werk van Barnabas gehouden en maakte alzoo geen aanspraak op gelijkstelling met de overige kanonieke schriften. Jacobus en 1 en 2 Petr. waren destijds te Rome nog wel niet bekend, althans niet erkend.

Tegenover Marcion, die geen hart hoegenaamd hebben kon voor de Judaïstische Apocalypse van Johannes, wordt deze door de katholieke kerk in het westen in bescherming genomen, waarschijnlijk minder om haar inhoud dan om hare Apostolische geloofsbrieven. Een tweede Apocalypse op naam van Petrus werd wel is waar vrij algemeen als echt Apostolisch door de katholieken aangenomen, door sommigen echter werd hare lezing in de kerk onraadzaam geacht.

Nog waren andere schriften in omloop, doch sommige daarvan, zooals de brieven aan de Laodiceërs en Alexandrijnen, waren als van haeretische strekking in de oogen der katholieken volstrekt onbruikbaar, andere, ofschoon met goede bedoelingen opgesteld en van ouverdachte zijde afkomstig, zoo als Judas, 2, 3 Joh. en de Pastor mochten slechts gelezen, maar niet met de profetische en apostolische schriften gelijkgesteld worden.

De ordo librorum, — zoo heette waarschijnlijk destijds in het Westen de verzameling van de boeken des N. T. even als ordo scripturarum het O. T. aanduidde — bevatte dus: 1°. De vier Evangeliën, 2°. de Handelingen der Apostelen, 3°. Dertien brieven van Paulus, 4°. Twee Apokalypsen, waarvan eene, die van Petrus, niet algemeen genade vond. Al bestond nu ook dit N. T. kennelijk uit twee hoofdbestanddeelen t. w. de woorden des Heeren en die zijner Apostelen, wij vinden die rubrieken in onzen kanon nog niet uitdrukkelijk aangewezen.

In zijnen Codex vond onze anonymus het Markusevangelie met het aanhangsel van Caput 16, het Johannesevangelie met Cap. 21, en zoo het schijnt onmiddellijk gevolgd door 1 Joh. Deze en andere bijzonderheden geven hem aanleiding tot redeneeringen en beschouwingen, die voor zoo verre ze van hem zelf afkomstig zijn van zeldzame naïveteit en dogmatische bekrompenheid getuigen. Johannes en Paulus zijn voor hem de groote mannen van het N. T. Paulus volgt als heilig schrijver met nauwgezetheid de schreden van zijn Praedecessor Johannes.

Wat de historische boeken aangaat, zoo hebben Mattheus en Markus het gebeurde naar tijdsorde vermeld; Mattheus als ooggetuige, Markus naar luid van mededeelingen uit den kring der jongeren. Wat Markus zelf bijwoonde heeft hij als zoodanig op eene afzonderlijke plaats te boek gesteld. Deze beide Evangelisten schreven vóór de Hemelvaart [1]), Lukas en Johannes daarna. Lukas schreef naar hetgeen eigen onderzoek hem geleerd had, Johannes, die met zijn Evangelie de anderen wilde aanvullen, wat hij zelf had beleefd. Zijn Evangelie, tengevolge van en in verband met goddelijke openbaringen ontstaan en door het geheele collegie van Apostelen en Bisschoppen geaprobeerd besluit op waardige wijze de rij der Evangeliën.

Schreef Lukas zijn Evangelie op grond van hetgeen hij vernam

---

[1]) Hoe rijmt dit met Marc. 16, 19?

van anderen, zijn tweede geschrift behelst het relaas van hetgeen hij zelf bijwoonde. Terwijl hij zoodoende de handelingen van al de Apostelen in één boek te zamen vatte, beperkte hij zich zorgvuldig tot hetgeen in zijne tegenwoordigheid voorviel, waarom hij dan ook het lijden van Petrus' en Paulus' reize naar Spanje onvermeld moest laten.

Bij de Paulinische brieven vroeg men niet alleen naar de plaats hunner bestemming, maar ook vanwaar en naar aanleiding waarvan ze geschreven werden, ofschoon, zooals de schrijver meent, het een en ander voor den belangstellenden lezer uit die brieven zelve genoegzaam was op te maken. Ook over de volgorde treedt hij niet in discussie, maar volgt eenvoudig zijn Codex naar het schijnt. Wat hem meer belang inboezemde waren de groote kwesties in Paulus' hoofdbrieven behandeld, te gelijk hoofdkwesties tusschen de kerkelijke partijen van dien tijd. Dit deed hem de vier groote brieven van Paulus afzonderlijk ter sprake brengen. De Pastorale brieven bracht hij met het regelen der kerkelijke tucht in verband.

Het blijkt uit dezen kanon, dat destijds het vervaardigen van pseud-apostolische geschriften reeds in zwang was, en onze auteur laat niet na deze producten, voor zoo ver zij het merkteeken der ketterij aan het voorhoofd droegen, onvoorwaardelijk te verwerpen. Voor het overige was zijn oordeel en zeker ook dat zijner tijdgenooten op dit punt tamelijk wankelend. Van historische kritiek is natuurlijk geen sprake, anders had men de Apokalypse van Petrus even beslist moeten verwerpen als den Pastor welks oorsprong toevallig bekend was. Waren de Pseudepigrapha in niet anti-katholieken zin geschreven, dan heette het al spoedig ter vergoelijking: zij zijn opgesteld ter eere van hen wier namen zij aan het hoofd dragen."

Ziedaar de slotsom, die Hesse voor zijn lezers opmaakte. De bedenkingen, die ik tegen Hesse's conclusiën had, deelde ik hierboven kortelijk mede. Over het algemeen, geloof ik, kan men zich veilig bij hem aansluiten, en verdient hij onzen dank voor hetgeen hij heeft bijgedragen om het hooge belang en de rechte beteekenis van het aloude document aan het licht te brengen. Met name zijn wij aan zijn boek het beter inzicht in de antimarcionitische strekking van den kanon in zijn geheel verschuldigd. Het zij mij vergund daarover en over enkele andere punten nog een paar woorden in het midden te brengen.

Hoe vermetel de poging moge schijnen den verloren aanhef van den kanon ex conjectura te reproduceeren, naarmate de kanon naar geest en strekking, samenhang en eenheid klaarder wordt, krijgen wij meer grond tot het doen van gissingen onder de voeten, en kunnen wij als waarschijnlijk aannemen, dat van Mattheus o. a. zal gezegd zijn: 1°. Als Apostel had hij den Heer gezien en schreef dus als ooggetuige; 2°. Hij schreef vóór de Hemelvaart, die hij daarom niet vermeldde, maar begon zijn evangelie met de geboorte van Jezus. Van Markus zal het geheeten hebben: 1°. hij zag den Heer niet in het vleesch. 2°. Hij begon zijn Evangelie met den doop van Johannes. 3°. Hij schreef niet naar tijdsorde maar gaf wat Petrus van de woorden en daden des Heeren gewoon was meê te deelen, in praedicationibus suis quibus tamen interfuit et ita posuit. Op deze of dergelijke wijs, dunkt mij, is het tamen van den aanhef voldoende verklaard.

Wat Lukas betreft wijs ik op eene bijzonderheid, die tot nu toe onopgemerkt bleef, deze namelijk, dat de kanonist het Evangelie tegen de acta in de schaduw schijnt te plaatsen. Zoo verklaar ik het eenigszins minachtende van de qualificatie iste Medicus in verband met het even weinig geruststellende ex opinione d. i. ex fama, ex rumore, ex vulgari of publica opinione. Ook het prout assequi potuit strekt evenmin tot verheerlijking van het derde Evangelie. Vergelijken wij hiermede de groote moeite die de auteur zich geeft, om de waarde der acta als zekere bron voor de geschiedenis te doen uitkomen, dan blijkt, uit het een zoowel als uit het ander, zijn streven om den Marcioniten afbreuk te doen op het allerduidelijkst. Hun Evangelie, dat van Lukas, bezat immers de minste waarborgen van historische zekerheid, terwijl daarentegen de door hem verworpen acta een in alle opzichten betrouwbare bron mochten heeten.

Diezelfde strekking kan men ook opmerken bij hetgeen in den kanon over Johannes gezegd wordt. Of is het niet anti-marcionitisch, als deze genoemd wordt praedecessor Pauli d. i. de Apostel wiens voorbeeld Paulus zich ter navolging had gesteld? De gedwongen wijze, waarop de Apokalypticus hier met Paulus in verband wordt gebracht, stelt dezen toeleg in te helderder daglicht. Echt Katholiek is almede de verdediging van het Johannes-Evangelie, zooals trouwens reeds genoegzaam is in het licht gesteld Was het boek der Handelingen als acta *omnium* apostolorum voor de Katholieken bizonder geschikt, het Evangelie dat

geschreven was cunctis (apostolis) recognoscentibus en dat wel door een oor- en ooggetuige als Johannes, die ook in epistolis tam constanter kon spreken, moest, in spijt van alle oppositie, in groote eere zijn bij de kerkelijke vrienden van onzen anonymus.

Ten opzichte van de Paulinische brieven kon, zooals wij zagen, de katholieke kerk een goed eind met de Marcionieten meêgaan. Met hen wilde zij den Apostel der Heidenen in zijne volle waarde erkennen. Alleen het exclusivisme dezer ultra-Paulinisten en hun verwerping van het O. T. kon zij niet accepteeren. En zij kon zich in hare polemiek tegen Marcion op Paulus zelf beroepen, in zoover deze deels het schisma zelf — immers een gevolg van het exclusivisme der partijen gelijk die van Paulus, Apollos en Kephas te Corinthe — deels de verwerping of minachting van het O. T. op het allernadrukkelijkst had veroordeeld. Slechts daar kon de katholieke auteur geheel eenstemmig met de Marcionieten denken, waar het de bestrijding der ultra-Judaïsten gold, die immers ook door Paulus ad Galatas zoo ernstig waren terechtgewezen. Het is hier de plaats om nog even terug te komen op dat gedeelte van ons document, waar de auteur, na de bespreking der prolixiores epistolae Pauli, aldus voortgaat: de quibus necesse est a nobis disputari quum ipse beatus apostolus Paulus sequens praedecessoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios (primam) ad Efesios (secundam) ad Filippenses (tertiam) ad Colossenses (quartam), ad Galatas (quintam), ad Thessalonicenses (sextam), ad Romanos (septimam). Verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur, una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur. Hierboven, bl. 385, zagen wij reeds dat het Hesse niet is gelukt een gezond redebeleid in deze zinsnede aan te wijzen, en kwamen wij tot de overtuiging dat achter disputari moet geïnterpungeerd worden. Ook kunnen wij als uitgemaakt beschouwen, dat de schrijver, nu hij de Gemeentebrieven naar hunne volgorde recenseert, daarbij dit feit wil constateeren dat de zeven Gemeenten de geheele kerk vertegenwoordigen. Toch bleef de constructie: quum.... Paulus.... scribat... verum.... licet.... iteretur.... tamen.... dinoscitur eenigszins duister en gewrongen. Zou niet alles in orde zijn indien men scilicet las in plaats van licet? De fout kon gemakkelijk insluipen daar men het *tamen* wilde gemotiveerd zien

door het onmiddellijk voorafgaande evenals in hetgeen regel 58, dus onmiddellijk na de thans behandelde plaats in onzen Codex volgt. Lezen wij scilicet, dan wordt alles volkomen klaar en verkrijgen wij dezen zin: „ofschoon Paulus in zijne brieven zich maar met name tot zeven Gemeenten richtte, en wel in deze orde. 1°. aan de Corinthiërs. 2°. enz. (aan de Corinthiërs en de Thessalonicensen wordt echter het schrijven herhaald, en wel ter wille van de terechtwijzing), toch blijkt het, dat er maar ééne katholieke kerk over de geheele wereld verspreid is." Misschien schreef onze auteur iteratur, doch ook het iteretur laat zich wel verklaren in zoo ver ook bij den tusschenzin: verum.... iteretur, de. kracht van quum aan het hoofd der periode blijft doorwerken. Men zal vragen: waarom schreef onze auteur niet *licet* Paulus in plaats van: *quum* Paulus? Ik antwoord: waarschijnlijk had hij, de zinsnede beginnende, het voornemen om in dezer voege te redeneeren: daar Paulus zelf niet meer dan zeven Gemeenten met name noemt tot wie hij zich richtte, en een diergelijk verschijnsel zich ook bij zijn voorganger Johannes voordoet, moeten wij het er voor houden, dat in dit zevental eene bijzondere beteekenis schuilt. Immers evenals Johannes stond Paulus met veel meer dan zeven Gemeenten in betrekking. De Apostelen — hierop komt dan eigenlijk de kern van het betoog neer — beperkten zich in hunne correspondentie opzettelijk tot dit zevental (men lette op het *nonnisi* van reg. 49 en de tegenstelling reg. 57 en vlg. Johannes licet septem ecclesiis scribat tamen omnibus dicit), om daarmede aan te toonen dat hunne missiven voor de geheele kerk (una per omnem orbem terrae diffusa ecclesia) bestemd waren. Dat deze gedachte den auteur in dit gedeelte van zijn opstel geheel vervulde, lijdt geen twijfel, en wij hebben zeker alleen aan het tusschenvoegen van de ondergeschikte momenten, door hem in dezelfde periode ter sprake gebracht, toe te schrijven, dat zijne woorden t. a. pl. aan duidelijkheid te wenschen overlaten. Al mocht men dus ook mijne gissing niet overnemen en de lezing van het M.S. *licet* willen handhaven, men zal daarom niet minder behooren vast te houden de voorgestelde interpretatie, volgens welke de geheele zinsnede: quum beatus-dinoscitur beheerscht wordt door de aangegeven hoofdgedachte, om het even of het tamen van reg. 56 terugslaat op den onmiddellijk voorafgaanden tusschenzin, dan wel op de geheele protasis.

Hoe groot eene plaats de polemiek tegen Marcion in dezen kanon inneemt, blijkt ook uit hetgeen dan volgt over de brieven van Paulus aan enkele personen. Hij vindiceert deze voor de kerk op gronden die niet gelden voor den brief aan Philemon. Geen wonder. Dezen behoefde hij immers tegenover de Marcionieten niet in bescherming te nemen. Vandaar dat hij particuliere brieven van Paulus op eene wijze verdedigt, volgens welke de brief aan Philemon eigenlijk buiten den kanon zou moeten blijven. Toch wilde hij dezen niet verworpen zien. In zijn polemischen ijver echter verliest hij dezen onschuldigen brief geheel uit het oog.

Zal het ons dan bevreemden, dat hij zich ten opzichte van den brief ad Alexandrinos (dat is ad Hebraeos) aan eene kleine onnauwkeurigheid schuldig maakt door te zeggen dat deze nomine Pauli gefingeerd is, nu hij daarin de Marcionietische ketterij heeft gespeurd? Deze ketterij toch dunkt hem enkel gal. De katholieke kerk kan hare kinderen alleen met den honig der ware Apostolische leer voeden.

Waar daarentegen zijn afschuw van de gruwelijke haeresis niet werd opgewekt, daar kon de auteur tolerant zijn, gelijk hij dat toont te zijn tegenover den brief van Judas, 2 en 3 Joh. en zelfs tegenover het nog zoo jonge boek van Hermas. Om dezelfde reden kunnen wij veilig aannemen, dat de Apokalypse van Petrus geen ergerlijke ketterij bevatte, al vond dit boek dan ook onder sommige katholieken weinig of geen sympathie.

Ten slotte nog een enkele opmerking over de laatste woorden van het MS. Is het waarschijnlijk dat wij met Hilgenfeld voor Arsinoi lezen moeten Marcionis? Hesse verwerpt deze conjectuur op grond van het feit, dat aan Marcion het vervaardigen van pseudapostolische geschriften niet ten laste werd gelegd. Gaat dit wel geheel op? De auteur kende toch pseudo-paulinische brieven fictae ad haeresem Marcionis. Mijn bezwaar tegen Hilgenfeld's gissing is hierin gelegen, dat wij, naarmate er in het voorafgaande meer tegen de Marcionieten is gepolemiseerd, te minder den naam van dien ketter opnieuw aan het slot kunnen verwachten, of het moest zijn bij het incidenteele vermelden van een nieuw Psalmboek, waarin de auteur wellicht eene Marcionietische strekking heeft ontdekt. Men vergelijke over dit Psalmboek der Gnostieken wat ik schreef in mijne Bijdragen bl. 125 en vlg. Wat daar bepaaldelijk op bl. 128 voorkomt over Ter-

tullianus en zijne polemiek tegen Valentiniaansche psalmen, in verband met de plaats in ons MS. vindt, geloof ik, steun in het hierboven opgemerkte omtrent de anti-marcionietische strekking van onzen kanon in zijn geheel. Er zou zelfs eene niet onaardige ironie in die woorden: *quin etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt* te vinden zijn, een sarcasme tegen de gehate secte die, dwaas genoeg om het aloude en eerwaardige psalmboek des O. T over boord te werpen, te gelijker tijd smaak en genoegen konden vinden in een nieuwbakken voortbrengsel der kettersche muzen.

Uit het bovenstaande zal hoop ik overtuigend gebleken zijn, dat het Muratorische fragment gewichtig genoeg is om de aandacht van allen die belangstellen in de geschiedenis van de wording der katholieke kerk voortdurend bezig te houden, en dat dus Dr. Hesse met zijn degelijken en grondigen arbeid een wezenlijken dienst aan onze wetenschap heeft bewezen.

18 Mei 1874. A. D. LOMAN.

BIJDRAGEN TOT DE KRITIEK EN EXEGESE DES N. TESTAMENTS.

I.

1 Cor. 7, vs. 36, 37.

Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω, οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν. ὃς δὲ ἕστηκεν ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ, μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, τοῦ τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιεῖ.

Volgens de vertaling van Vissering: Doch meent iemand, dat hij met zijne dochter niet welvoegelijk zou handelen, zoo zij overrijp is, en moet het zoo wezen; hij doe wat hij wil, hij zondigt niet, dat zij trouwen. Maar die in zijn hart vaststaat en niet genoodzaakt wordt, maar over zijn eigen wil macht heeft, en dit in zijn hart besloten heeft zijne dochter te bewaren, hij doet wel.

Deze beide verzen, en vooral het 36e, behooren tot de duisterste plaatsen in de paulinische brieven. Er is blijkens het verband spraak van een geval, waarin het den vader niet alleen geoorloofd, maar zelfs plicht zou zijn, zijne dochter uit te huwelijken, en daardoor af te wijken van den raad des apostels om, met het oog op den ophanden zijnden nood, geen huwelijksverbintenis te sluiten. Wel is waar had hij aangaande de ongehuwden geen bepaald gebod van den Heer, maar hij gaf zijn gevoelen als iemand die door 's Heeren ontferming vertrouwen verdiende. Hem dan kwam het voor, dat het den mensch goed was ongetrouwd te blijven. Niet dat hij dezen raad onvoorwaardelijk wilde zien toegepast, zoodat de bestaande huwelijken moesten worden ontbonden, en het aangaan van nieuwe verboden. Neen, wie eene vrouw had moest geene losmaking zoeken,

slechts hij die los was van eene vrouw moest er geene nemen. En ook dit laatste wilde hij niet zoo gestreng zien genomen dat de jongelieden van beiderlei kunne, die zich aan zijn raad niet stoorden, gerekend moesten worden te zondigen. Zijn raad wilde hij alleen hebben beschouwd als het gevolg van zijn streven, om den Corinthiërs de verdrukking voor het vleesch te besparen, die hij van de naaste toekomst duchtte. Ik wil, schrijft hij, dat gij zonder zorgen zijt, die u minder bekwaam zouden kunnen maken om de beproeving die u wacht zegevierend te verdragen. De tijd die hen van de wederkomst van Christus scheidde was zoo kort, en de gedaante dezer wereld haren ondergang zoo nabij, dat het den christen niet meer paste zich in de zorgen en bemoeiingen dier wereld te mengen. Den Heer te behagen, heilig te zijn naar lichaam en geest beide, was de eenige bezorgdheid den belijder van Christus waardig, en daar nu in het huwelijk, met zijne eischen en plichten, uitsluitende toewijding aan de dingen des Heeren onmogelijk was, achtte Paulus het voor de ongehuwden beter ongehuwd te blijven [1]).

Toch kan hij niet nadrukkelijk genoeg herhalen, dat hij geene inbreuk op de vrijheid der Corinthiërs wilde maken, en om als het ware te toonen, dat het hem niet te doen is een strik over hen te werpen, oppert hij zelf een geval, waarin hij het plichtmatig acht dat zijn raad niet wierd opgevolgd.

---

[1]) In het voorbijgaan vestig ik de aandacht op eene afwijking in de lezing van den tekst bij vs. 33 en 34, die voor het recht verstand van het apostolisch redebeleid van belang is. In de meeste uitgaven van het Grieksche N. T. eindigt vs. 33 met de woorden *πῶς ἀρέσει τῇ γυναικί*, en begint vs. 34 aldus: *Μεμέρισται ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος*, hetwelk dan vertaald wordt met: „De vrouw en de maagd zijn onderscheiden," t. w. in zooverre als de eerste er op bedacht is hoe zij haren man zal behagen, en de laatste uitsluitend aan de dingen des Heeren zich wijden kan. Oneindig beter is echter de lezing die de Vatikaansche en Sinaïtische handschriften geven. Vs. 33: *Ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται*, en vs. 34: *καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου* cet. Volgens deze lezing toch schrijft de apostel, dat de man door zijn huwelijk innerlijk verdeeld wordt, daar hij, naast de dingen des Heeren, ook aan de wereldsche zaken en de liefde voor zijne gade eene plaats in zijn hart moet inruimen. De beteekenis van „zijn onderscheiden," is aan het paulinische *μερίζομαι* ten eenenmale vreemd Om echter die beteekenis te kunnen behouden moesten vs. 34 de woorden *ἡ ἄγαμος* achter *ἡ γυνή* wegvallen, daar anders geen onderscheid tusschen vrouw en maagd werd vermeld, aangezien de ongehuwde vrouw en de maagd volkomen gelijk stonden, wat het los zijn van de zorgen dezer wereld betrof.

Van welken aard nu echter dit geval is moeten wij thans onderzoeken. Zooals vs. 36 daar ligt acht ik het geheel onbegrijpelijk, en zet ik het den geleerdsten en scherpzinnigsten schriftverklaarder, om uit de paulinische woorden een gezonden zin op te delven. Aan verklaringen ontbreekt het natuurlijk niet. Iedere commentator van den 1en brief aan de Corinthiërs heeft zijne kracht aan die plaats beproefd; — met welken uitslag zal ons blijken.

De eerste en grootste moeilijkheid, die zich voordoet, is de bepaling van het verband, dat er tusschen het ἀσχημονεῖν van den kant des vaders en het ὑπέρακμος zijn van de huwbare dochter bestaat.

Vele uitleggers maken zich hunne taak licht door zich eene groote vrijheid van interpretatie te veroorloven. Wij moeten hier, zeggen zij, denken aan de minachting, waarmede destijds bejaarde maagden, wier bloeitijd reeds lang voorbij was, werden bejegend. De Corinthische vader achtte het eene schande, als hij met eene zijner dochters, gelijk wij plegen te zeggen, bleef zitten. Een vader, die dat gevoelen koesterde, had daarom, volgens Paulus, vrijheid aan den maagdelijken staat van zulk eene dochter door haar uit te huwelijken een einde te maken, en zich zelven de gevreesde schande te besparen. Deze verklaring wordt aanstonds gedrukt door de opmerking, dat het werkwoord ἀσχημονεῖν hier geene lijdende maar actieve beteekenis heeft, en niet de schande aanduidt welke de vader zou ondergaan, maar blijkens de praepositie ἐπὶ met den accusativus op eene onbetamelijke handelwijze doelt, welke de man zich tegenover zijne dochter zou kunnen veroorloven. Daarom geven andere uitleggers aan vs. 36 deze wijziging, dat de vader, met het oog op de oneer welke zijne dochter wanneer zij overrijp werd zou treffen, het voor eene onbetamelijke en wreede zaak kon houden haar, door het tegenhouden van een huwelijk, aan die schande bloot te stellen. De zin zou dan zijn: „Meent echter iemand dat hij onwelvoegelijk tegen zijne dochter zou handelen, zoo hij haar overrijp liet worden, dan geve hij haar ten huwelijk." Deze wijziging laat zeker aan de ware beteekenis van ἀσχημονεῖν recht wedervaren, doch moet dit voordeel koopen ten koste van het ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, dat alsdan een geval onderstelt, hetwelk als eerst in de toekomst mogelijk en waarschijnlijk wordt gedacht, terwijl het moet gelden van iets dat als feitelijk aanwezig is te beschouwen. Boven-

dien mogen wij niet voorbijzien, dat, zóo opgevat, het betoog des apostels alle kracht en noodzakelijkheid verliest. Reeds in vs. 28 had hij nadrukkelijk verklaard, dat het huwelijk niets zondigs had, en daarom aan iedereen vrijstond. De vader, die het hebben van ongehuwde dochters als oneer beschouwde, of het eene mishandeling zijner dochters achtte haar het aangaan van een huwelijk te beletten, had volle vrijheid om overeenkomstig zijne overtuiging te werk te gaan. Paulus ging bij zijne bespiegeling met het belang der Corinthiërs te rade; hij wilde geen strik over hen werpen, maar raadde hen om der welvoegelijkheids wil; daarin lag duidelijk opgesloten dat het *ἀσχημονεῖν* geenszins in zijne bedoeling kon zijn gelegen.

Het is daarom niet vreemd, dat de tegenwoordig levende uitleggers schier allen de verklaring hebben laten varen, welke in de dagen van ouds de algemeen aangenomene was. De vraag echter, of het hun beter gelukt is het duister verband tusschen het *ἀσχημονεῖν* des vaders en het overrijp zijn der dochter duidelijk te maken, zou ik niet gaarne toestemmend beantwoorden. Wat toch doen zij? Zij laten den apostel met eene groote mate van kieschheid spreken, die hem weêrhoudt zijne meening met ronde woorden te uiten. Het *ὑπέρακμος* is eene euphemie, welker ware beteekenis wij dienen te raden. Eigenlijk heeft Paulus het oog op de uitspatting, waartoe de overrijpe maagd zich gemakkelijker dan hare jeugdiger zusters laat verleiden, en daar nu de vader, die met die geneigdheid bekend was, vreezen moest dat zijn verzet tegen het huwelijk zijner reeds bedaagde dochter haar tot schande zou kunnen brengen, wil de apostel voor zulk een geval de toepassing van zijn raad zien achterblijven. Meyer gaat zelfs zoover dat hij het concrete geval tot eene algemeene waarheid verheft, en van de *ὑπέρακμος* als zoodanig verklaart, dat zij „erfahrungsmässig nachgiebiger gegen den Liebhaber ist, wenn der Vater die Heirath nicht haben will.” Ik geloof dat ieder, die deze verklaring hoort en een oogenblik bepeinst, haar voor even ongepast als belachelijk zal verklaren; ongepast, omdat zij op de bedaagde jufferschap in het algemeen en de overrijpe maagden te Corinthe in het bijzonder een onverdiende blaam werpt; belachelijk, omdat zij den apostel in strijd brengt met de welbevestigde ervaring van alle tijden en volken. Welken grond toch kunnen de geleerde schriftverklaarders aanvoeren voor de stoute stelling, dat de *ὑπέρακμοι* onder de maagden „erfahrungs-

mässig" geneigd zijn zich door hare „Liebhaber" te laten verleiden? Dat er onder haar velen zijn, op wie het spreekwoord zou kunnen passen: „Geen mensch is zoo oud of hij wil wel eens trouwen", wil ik gaarne aannemen, maar haar als kenmerkende eigenschap zulk een onweerstaanbaren zinnelust toe te kennen, noem ik ongeoorloofd en ongerijmd. In den regel ontbreekt het der ὑπέρακμος aan „Liebhaber"; juist dat gemis is oorzaak dat zij overrijp is geworden, en daarmede verdwijnt het gevaar waarvoor de uitleggers zoo bevreesd zijn. De statistiek leert overtuigend dat het gevaar der verleiding voor de παρθένος met het klimmen der jaren niet toe- maar afneemt, niet alleen omdat met de rijpheid des levens de gloed der hartstochten kwijnt, en in ieder geval de vermeerderde bezadigdheid en de rijkere ervaring de uitbarsting der zinnelijke begeerte beteugelen, maar ook, en vooral, omdat tot het verleid worden twee partijen noodig zijn, eene die verleid wil worden, en eene die verleidt, en juist de laatstgenoemde voor de ὑπέρακμοι met ieder jaar zeldzamer wordt. De aanhangers van deze interpretatie kunnen aanvoeren, dat Paulus hier niet van de ὑπέρακμος in het algemeen spreekt, maar slechts van de zoodanige, die het voorrecht had een minnaar te bezitten, en nu, ten gevolge van den apostolischen raad gevaar loopende haar huwelijk te zien afspringen, zich eer tot ontucht zou laten verleiden, dan van de vervulling harer vurige wenschen afstand te doen. Doch die opmerking baat ons weinig, daar zij ons dwingt bij die ὑπέρακμος eene gezindheid te onderstellen, die noch in het woord zelf ligt opgesloten, noch op eenigerlei wijze als door Paulus ondersteld is te rechtvaardigen. Ook is dan de ware beteekenis van ἀσχημονεῖν moeilijk te handhaven, en moet men met de Wette en anderen aan dat werkwoord den zin geven van „eene keus te doen, waaruit schier onvermijdelijk schande voor een ander moest voortvloeien," in plaats van daaronder te verstaan eene handelwijze, die met de wet van eer en welvoegelijkheid in strijd is, en daarom den dader schuldig maakt. En eindelijk beroep ik mij tegen deze verklaring op het getuigenis der kerkgeschiedenis, die leert dat het in de eerste tijden des Christendoms veel meer moeite kostte de maagden tot een huwelijk te bewegen, dan haar daarvan af te schrikken. De legenden der martelaren voor het geloof roemen bovenal de παρθένοι, die aan den Heer het offer der onverdeelde toewijding hadden gebracht, en door geen schrik des doods waren te be-

wegen de heiligheid naar lichaam en geest te verloochenen. Wie aandachtig het 7e hoofdstuk van onzen brief bestudeert, ziet spoedig, dat een deel der Corinthische christenen op het punt des huwelijks nog strenger was dan Paulus zelf, zoodat deze den ijver moest temperen, en, ofschoon zelf een voorstander van het celibaat, het recht handhaven van hen, die in het huwelijksleven niets zondigs zagen.

Doch er is meer nog. *Καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι* schrijft Paulus, en ik vraag, wat die woorden beteekenen. Het antwoord der uitleggers luidt: Die woorden zijn niet moeilijk te verstaan, en kunnen hoogstens tot afwijking in de verklaring van ondergeschikte punten aanleiding geven. Zoo kan men b. v. verschillen in de interpretatie van *οὕτως*, dat sommigen met „onder die omstandigheden, in dien staat van zaken" vertalen, terwijl anderen den zin door deze omschrijving teruggeven: „En als het zoo (t. w. dat de dochter trouwe) geschieden moet", of „indien het noodig is dat zij zoo worde" (namelijk dat zij uitgehuwelijkt worde); tot toelichting van welke verklaring Meyer deze treffende woorden schrijft: „So tritt zu dem *εἰ δέ τις ἀσχημ.* etc. gesagten subjectiven Verhältnisse das objective, von Seiten der Tochter stattfindende, hinzu, deren Naturel das Heirathen nöthig mache. Es ist ganz unser: u n d w e n n ' s n i c h t a n d e r s s e i n k a n n." Groot is de verontwaardiging, waarmede diezelfde geleerde de stoutheid gispt van Rückert, die *καὶ οὕτως* etc. van *ἐὰν* afhankelijk maakt, en vertaalt, „indien zij zoo, t. w. ongehuwd, blijven moet."[1] *Ἐὰν* met een Indicativus: kan men iets onmogelijkers bedenken! En „wie aufgedrungen wäre dem *γίνεσθαι* der Begriff b l e i b e n!" De *ὑπέρακμος* is immers ongehuwd, en kan, als zij dat blijft, het niet w o r d e n. De verontwaardiging wordt echter vermakelijk als wij bedenken, dat de verklaring door Meyer en anderen gegeven uit een grammatikaal oogpunt niet minder ongerijmd is. Rückert kan ten minste tot zijne verdediging aanvoeren, dat hij aan *ὀφείλει* het karakter van een persoonlijk werkwoord laat behouden, terwijl de ijveraars tegen zijne interpretatie van *γίνεσθαι*, *ὀφείλει* impersonaliter verklaren, hetgeen even ongeoorloofd is. *Ὀφείλει* moet hier, evenals overal elders, een subject hebben, en daar de *ὑπέρακμος* tot dat subject te maken geen zin geeft, kan slechts de vader dat subject zijn. Paulus heeft dus geschreven: „Indien iemand meent dat hij met zijne dochter onwelvoegelijk zou handelen, zoo zij overrijp is,

en hij om die reden, onder die omstandigheden, verplicht is te worden" — ongetwijfeld eene uitspraak waarvan het „raad, raad, wat is dat?" geldt. Het resultaat van ons onderzoek is, dat vs. 36, ten spijt van alle pogingen der schriftuitleggers, duister en onverklaarbaar blijft. De gewone opvatting is willekeurig, en bij nadere beschouwing door niets te rechtvaardigen. Zij steunt op allerlei gevolgtrekkingen uit het *ὑπέρακμος* afgeleid. Aan het *οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι* moet een zin worden opgedrongen, welken het taalkundig onmogelijk hebben kan. Veel beter ware het geweest, zoo de geleerden hadden kunnen goedvinden hunne onmacht te bekennen om aan het onzinnige zin en beteekenis te geven, en daardoor den weg gebaand om op andere wijze de nevelen te verdrijven.

Bedrieg ik mij niet, dan is het gemakkelijk hier licht in de duisternis te brengen, zoodra wij slechts den onvoorwaardelijken eerbied voor den tekst laten varen, en de mogelijkheid van tekstverbastering in ons onderzoek opnemen. Laat mij beproeven of ik beter dan de commentatoren mag slagen. Vóór alle dingen moeten wij nagaan, of in vs. 36, 37 ook eenige wenk is te vinden om tot eene klare voorstelling te komen van het bijzonder geval, waarop de apostel doelt. En wij behoeven waarlijk niet lang te zoeken. Vooreerst leert ons de vergelijking tusschen de beide verzen, dat wij hier hebben te denken aan een man, die ten spijt van zijn wensch om den raad van Paulus op te volgen, en van de overtuiging dat het beter was zijne dochter niet uit te huwelijken, door een gemoedsbezwaar wordt verhinderd zijn wensch te bevredigen. Wat hem daartoe ontbreekt is, volgens vs. 37, dat hij *ἀνάγκην ἔχει*, en geene *ἐξουσίαν* heeft *περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος*; beide zaken maken dat het hem onmogelijk is *ἑδραῖος* te zijn, omdat hij dit niet kan wezen zonder het *ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ*, waarvoor hij terecht in zijn gemoed terugdeinst. Niet minder gewichtig is een tweede wenk, welke in vs. 36 het *γαμείτωσαν* ons biedt, daar dit eenvoudig woord bij nadere overweging licht verspreidt over den toestand, waarin zich de dochter bevindt. Dat woord toch duidt aan, dat wij aan eene verloofde dochter moeten denken. Immers de pluralis toont zonneklaar, dat er reeds een „Liebhaber" is, die aanspraak op de hand der dochter maakt. De uitlegger moet zich voorstellen een verliefd paartje, dat met goedkeuring der wederzijdsche ouders op het punt staat zich in den echt te begeven,

maar door de apostolische lessen over het huwelijk gevaar loopt zijn schoonste hoop in rook te zien vervliegen. In één woord, het geval dat Paulus stelt is dat van een vader, die eene reeds verloofde dochter heeft, en om den raad van Paulus op te volgen zijne plechtige belofte zou moeten schenden, en zijne dochter dwingen eene liefde te verzaken, en een geluk prijs te geven, waaraan hij, eer de apostel tusschen beide kwam, zijne volle goedkeuring had geschonken.

Met deze opmerkingen gewapend kunnen wij nu gemakkelijk in de bedoeling des apostels doordringen, en het oorspronkelijk redebeleid herstellen. De tekst heeft blijkbaar eene verbastering ondergaan, en deze schuilt in het *ὑπέρακμος*, waaraan, gelijk wij gezien hebben, geen gezonde beteekenis is te geven. Veeleer wordt met *ἐάν* het *ἀσχημονεῖν* nader toegelicht, en het geval ontwikkeld dat den apostel voor den geest staat. Uit dat *ὑπέρακμος* moet oorspronkelijk duidelijk zijn geworden, 1°. dat hier werkelijk van een verloofd paar spraak is geweest (*γαμείτωσαν*), en 2°. dat er voor den vader inderdaad *ἀνάγκη* was om het huwelijk te laten doorgaan, en hij geene macht had over zijn eigen wil. Nu behoeft het geen betoog, dat bij de gewone uitlegging de dochter alleen daarom tot het subject van *ἐάν ᾖ* wordt gemaakt, omdat de lezing *ὑπέρακμος* niet gedoogt aan iemand anders dan haar te denken. Staat echter eenmaal voor ons vast, dat die lezing onmogelijk de echt paulinische kan geweest zijn, maar daarvoor een ander woord in de plaats moet komen, dan kan ook niets ons beletten om, de logisch-grammatikale interpretatie in acht nemende, voor het subject van *ἐάν ᾖ* den vader te houden. De vraag is derhalve deze: Wat heeft in het handschrift van Paulus in plaats van *ὑπέρακμος* gestaan, waaruit door verbastering dit laatste is geboren? Ik aarzel niet te beweren, dat de apostel *ὑπέγγυος* heeft geschreven, hetgeen, onder borgtocht, verborgd, verpand, aan bepaalde voorwaarden onderworpen, beteekent. Dit *ὑπέγγυος* voor *ὑπέρακμος* lezende, zien wij terstond alle bezwaren verdwijnen, en ontvangen zoowel het *ἀσχημονεῖν*, als in vs. 37 de *ἀνάγκη*, en het *ἐξουσίαν ἔχειν περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος* hun volle licht. Er is hier dan werkelijk spraak van een vader, die, bij allen lust om den apostolischen raad op te volgen, daarvan door een gewichtig gemoedsbezwaar wordt teruggehouden. Hij is niet meer vrij om te doen wat hij wil. Want hij is gebonden, hij heeft zijn woord verpand; hij zou, het hu-

HET WEZEN EN HET RECHT VAN DEN GODSDIENST.

Indien ik tegen dubbele titels niet zoo sterken weerzin gevoelde, zou ik aan het grootsch-klinkend opschrift boven deze kleine bijdrage terstond hebben toegevoegd: *Opmerkingen ter voortzetting van een aangevangen discussie.* Ik begin met deze mededeeling, vooreerst, opdat niemand, mij lezende, bij zich zelven een „parturiunt montes..." zou mompelen; ten anderen en vooral, opdat geen strijdbare lezer zou voorbijzien dat ik voornamelijk bedoel een wederwoord uit te lokken. Het geldt de vraag, onlangs in een samenkomst van moderne theologen besproken en daar aldus geformuleerd:

„Welke waarde hebben de pogingen, die in den laatsten tijd zijn aangewend om den godsdienst los te maken van alle metaphysica, hem op te vatten niet als wereldbeschouwing maar als levensbeschouwing en het christendom te beschrijven als zedelijk idealisme?"

Ziedaar een vraag, wel zeker waardig dat wij er ernstig bij stilstaan. Zij is, of zij raakt althans van nabij de groote quaestie, die, naar het mij voorkomt, thans mee het eerst aan de orde is. Immers, zij kan en moet herleid worden tot deze andere vraag: welk oordeel wij te vellen hebben over eene positivistische beschouwing van den godsdienst. Men versta mij wel. Ik wil, dit zeggende, volstrekt niet op bedekte wijs te kennen geven, dat de zaak dus voor ons reeds zoo goed als afgedaan zou zijn. Integendeel. Wij zullen met het positivisme gewis niet hebben afgedaan, zoolang wij het niet veel meer opzettelijk te woord hebben gestaan dan, behoudens enkele uitzonderingen [1], tot dus-

[1] Ik denk hier o. a. aan de verhandeling van Prof. Kuenen, *Het positivisme en de godsdienst*, in den tweeden jaargang van dit Tijdschrift.

ver is geschied. Wij dienen ons klaarlijk rekenschap te geven, in hoever het slechts „oude dwalingen in een nieuw kleed" hult, of wel oude waarheden in een nieuw licht stelt, om alzoo tevens ons wel bewust te worden, niet alleen van hetgeen wij tegenover zijne beweringen te handhaven hebben, maar vooral van de wijze waarop wij dat hebben te doen.

Hoe dit ook zij, zij die met mij aan de bovenvermelde discussie hebben deelgenomen, zullen in elk geval met mij den indruk hebben weggedragen, dat het onderwerp, wel verre van uitgeput te zijn, nog nadere behandeling zoowel eischen als verdienen bleef. Nog eens, niets zal mij aangenamer zijn dan wanneer ik tot gedachtenwisseling aanleiding mag geven.

I.

Men wil den godsdienst losmaken van alle metaphysica. Het wantrouwen in de metaphysica is in onze dagen groot. Al terstond zij hier toegestemd, dat deze zelve, of liever, dat velen onder hare beoefenaars dáartoe meermalen aanleiding hebben helpen geven door met te groote pretensiën op te treden of de wezenlijke basis hunner stellingen te miskennen. De vraag is evenwel, of er nu niet evenzeer, ja of er soms niet nog grooter eenzijdigheid op te merken valt aan de zijde der reactie. Doch om hieromtrent tot een resultaat te komen en niet in het onbepaalde te blijven, dient vóor alles te worden uitgemaakt, wat wij onder metaphysica te verstaan hebben en wat te denken van dat verband tusschen haar en den godsdienst, dat men thans verbroken zou willen zien.

Vangen wij dan aan met wel te onderscheiden tusschen het gebied des geloofs, dat der wetenschap en dat der wijsbegeerte.

Wat in de eerste plaats de wetenschap betreft, mij dunkt, ook afgezien van hetgeen overigens hiervoor te zeggen valt, zou er reeds om spraakverwarring te weren veel gewonnen zijn, indien men kon goedvinden, zich in dit opzicht aansluitende aan de positivistische denkwijs, het gebied der wetenschap te beperken tot — ja, tot hetgeen men ook veelal het positieve of ook wel het eigenlijk gezegde weten pleegt te noemen, het weten dat op waarneming gegrond en door waarneming te verifiëeren is. Willen velen ook voor de wijsbegeerte den naam van

wetenschap vindiceeren, ieder zal toch erkennen, dat een wijsgeerige stelling iets anders is dan een zuiver wetenschappelijke, iets anders omdat zij langs anderen weg verkregen wordt. Welnu, dit onderscheid worde scherp in het oog gevat. Voor de quaestie die ons thans bezig houdt is het van overwegend belang. Wij beperken alzoo de taak der wetenschap tot de vergelijkende waarneming van de verschijnselen, tot het opmerken van hun verschil en overeenkomst, gelijktijdigheid en opeenvolging, om alzoo eensdeels te verklaren, door namelijk bijzondere feiten terug te brengen tot meer algemeene, en om anderdeels, op dezelfde wijs, de wetten aan te wijzen die ons in staat stellen om bepaalde uitkomsten te voorzien of te weeg te brengen. Van het gebied der alzoo omschreven wetenschap zijn daarom de geestelijke levensverschijnselen niet buitengesloten, mits men zich ook hierbij gestrengelijk houde binnen de vastgestelde grenzen. Zoo zal, bij voorbeeld, eene zuiver wetenschappelijke aesthetica hebben aan te wijzen, in welke verschillende vormen het schoonheidsgevoel zich in verschillende tijden en toestanden openbaart, om alzoo de wet der ontwikkeling van den aesthetischen zin na te sporen Doch men zal er zich zorgvuldig bij te onthouden hebben van iedere appreciatie, waarvoor de maatstaf nog aan iets anders ontleend is dan aan genoemd verschil van tijden en toestanden.

Van anderen aard en van veel wijdere draagkracht is de verzekerdheid die wij geloof noemen, en op andere wijs wordt zij verkregen. Wij hebben hier nu niet te doen met de verflauwde beteekenis waarin men het woord geloof in het dagelijksche leven pleegt te gebruiken, als ongewisse meening, weifelend vermoeden, neen, maar alleen met het geloof dat als verzekerdheid optreedt. Dit doet het onophoudelijk en op allerlei gebied. Wij gelooven, zoo vaak wij, buiten het bereik der waarneming, iets vaststellen krachtens eene ons daartoe dringende eigenaardigheid onzer organisatie, onzer natuur. Zoodanige eigenaardigheid of praedispositie kan meer aan de verstandelijke of ook meer aan de affectieve en practische zijde van ons leven voorhanden zijn. Ook in het laatste geval is het verstand wel altijd mede in het geloof betrokken, aangezien wij, zooals van zelf spreekt, niets stellen of vaststellen zonder voorstellingen te vormen en te verbinden. Dit neemt intusschen niet weg dat bij het geloof, veelmeer dan bij het weten, de beslissende rol onzer subjectieve op-

vatting op den voorgrond treedt. Ook volgt uit de genoemde genesis van het geloof, dat het in sommige zijner gedaanten in hooge mate afhankelijk moet zijn van de vaak zeer verschillende persoonlijke gesteldheid. — Tot het geloof als uitvloeisel van onzen verstandelijken aanleg behoort hoofdzakelijk, vooreerst, de verzekerdheid van het werkelijk bestaan der buitenwereld, m. a. w. van de betrouwbaarheid onzer waarnemingsvoorstellingen; ten anderen, die van het oorzakelijk verband der verschijnselen; voorts die van een alles omvattende regelmatigheid en dus, dieper opgevat, van de eenheid aller dingen. Wordt in deze, wordt althans in de beide eerstgenoemde gevallen het geloof meestal met het weten vereenzelvigd, dit is wel zeker slechts hieraan toe te schrijven, dat de hier beslissende praedispositie aan alle menschen gemeen is, zich bij allen gelijkelijk gelden doet; 't geen ons echter niet mag doen voorbijzien dat wij ook hier reeds affirmeeren wat buiten het bereik aller eigenlijke waarneming ligt. Wij komen hierop later nog terug. Veelmeer van de persoonlijke gesteldheid afhankelijk is het geloof, voorzoover het geheel of hoofdzakelijk wortelt in het gevoels- of gemoedsleven, in aandoening, neiging, gezindheid, geweten. Als zoodanig vertoont het zich zoo vaak wij vertrouwend afgaan op onze waardeeringsoordeelen en een met deze correspondeerend wezenlijk verband en gehalte der dingen onderstellen. Zoo, als wij in het schoonheidsgevoel niet minder erkennen dan een ontvankelijkheid voor de openbaring eener alles omvattende harmonie. Zoo wederom, als wij krachtens onzen zedelijken aanleg ons verzekerd houden van het onvoorwaardelijk recht, de oneindige waarde en de gewisse zegepraal van het goede. Zoo mede en vooral, als wij krachtens dienzelfden zedelijken aanleg, in verband met al wat in ons denken en gevoelen en streven het volstrekte en volmaakte zoekt, het heilige en eeuwige erkennen en in dat heilige en eeuwige de eene en oneindige Macht, die het alles bezielt en beheerscht.

En nu het gebied en de taak der wijsbegeerte. Mij dunkt, hare taak is in hoofdzaak — wij bepalen ons natuurlijk tot de noodigste omtrekken — hare taak moet in hoofdzaak een tweeledige zijn; vooreerst, eene meer critische: de wetenschappelijke anthropologie, met name de wetenschappelijke analyse van weten en gelooven te controleeren en de motieven en stellingen des geloofs ten toets te brengen; ten anderen — en hier wordt zij overwegend speculatief, gelijk men haar dan ook vooral voor

dit deel harer taak metaphysica pleegt te noemen — ten anderen heeft zij de hecht bevonden gegevens van geloof en wetenschap te verbinden, om hierop zoowel cosmologische beschouwingen te bouwen als theorieën betreffende de voornaamste geestelijke levensfunctiën, en onder deze dus ook een wijsgeerige zeden- en godsdienstleer.

Zijn deze dingen juist, dan blijkt, en naar ik meen is dit althans nauwelijks betwistbaar, dat de metaphysica het grootste en gewichtigste deel harer stof ontleent aan het geloof. Waren er geen geloofsstellingen, de metaphysica zou geheel hare reden van bestaan verliezen; want zij is niet anders dan de denkende reflexie over de genoemde stellingen, in verband ja met de resultaten der wetenschap, doch, indien er met deze niets in verband te brengen is, vervalt ook de metaphysica. Daarentegen zij blijft en blijft in haar recht zoolang het geloof blijft, aangezien reeds het geloof zelf eene zoo te zeggen „naturwuchsige", spontane en intuitieve metaphysica in zich sluit, waarvan het denken zich altijd nadere rekenschap zal willen geven. Verzaakte het geloof die metaphysische elementen, hield het op een verzekerdheid te zijn aangaande hetgeen buiten het bereik der waarneming ligt, dan hield het op geloof te zijn. Maar wat drijft, wat beweegt dan dezulken die, hetzij allerwege, hetzij althans waar het den godsdienst betreft, al wat naar metaphysica zweemt willen afwijzen, als had zij met den godsdienst niets gemeen, als kon deze slechts schade door haar lijden? Wat hen beweegt? Eén van beiden: òf een misverstand, waardoor men in de metaphysica slechts een ijdel begrippenspel meent te zien, voorbijziende dat zij wortelt in het geloof en dat men dus, haar alzoo afwijzende, ook al wat het geloof stelt voor ijdele fantasie moet verklaren; òf het moet zijn dat men, dit niet voorbijziende, juist uit dien hoofde het geloof zelf wantrouwt en daarom godsdienst wil zonder geloof.

II.

Godsdienst zonder geloof. Misschien zal iemand willen zeggen: „nu ja, dit moge vreemd klinken, toch is het, wel bezien, volstrekt niet ongerijmd; wel te verstaan, indien het geloof inderdaad moet beschouwd worden, gelijk zoo even beweerd werd, als een zoogenaamde natuurlijke metaphysica; maar juist

deze opvatting van het geloof, althans van hetgeen men godsdienstig geloof pleegt te noemen, worde prijsgegeven. De godsdienst houde eindelijk op wereldbeschouwing te willen zijn en vergenoege zich bescheidenlijk met den hem alleen voegenden rang van levensbeschouwing. Hij zal er te hechter en te vruchtbaarder door worden. Dit juist is de roem en de kracht van het christendom, dat het in zijn kern en oorsprong niet anders is dan zedelijk idealisme, en alleen als zoodanig kan het zich handhaven."

Laat ons zien wat hiervan zij.

Godsdienst zal geen wereld-, maar levensbeschouwing, de zuiverste godsdienst zal zedelijk idealisme zijn. De hier gebezigde terminologie moge aan rechtmatige bedenking onderhevig zijn, wij kunnen dit nu ter zijde laten, dewijl men toch in het verband van geheel de vraag met dat zedelijk idealisme wel niet anders bedoelen kan dan liefde, geestdrift voor het zedelijk ideaal, zoodat godsdienst dan zal zijn: het leven beschouwen in het licht en het leven richten naar den eisch van hetgeen men als hoogste ontwikkeling der zedelijkheid erkent en eert. Ik heb, niet zoo zeer tegen hetgeen hierbij gesteld als wel tegen hetgeen er bij uitgesloten wordt, voornamelijk dit tweevoudig bezwaar: vooreerst, dat levensbeschouwing zich niet scheiden laat van wereldbeschouwing, ten anderen, dat blijvende geestdrift voor een ideaal niet bestaanbaar is zonder eén vertrouwen, een geloof, dat al terstond weer metaphysische onderstellingen in zich sluit.

Godsdienst is levensopvatting. Uitnemend! Maar kan iemand onzer zijn leven dus of anders opvatten, daarbij abstraheerende van hetgeen wij nu eenmaal van ons leven weten? Onmogelijk! En al wordt nu volmondig toegestemd dat geen wetenschap ons het leven verklaart, dat elke wetenschap hier, niet slechts ten slotte maar alras en allerwege, voor mysteriën komt te staan, al wensch ik dit in 't minst niet geloochend te zien, zóoveel is toch klaarblijkelijk, dat ons menschelijk leven zich in geen enkel opzicht isoleeren laat van dien wijden kring van bewegings- en levensverschijnselen, van dat wonderbaar Geheel dat wij „de wereld" noemen. Zóoveel is onweersprekelijk, dat ons persoonlijk, zoowel geestelijk als zinnelijk leven op alle punten door tallooze draden met die wereld samengevlochten is, zoodat wij slechts zijn wat wij worden, slechts hebben en geven wat wij ontvangen, slechts willen en doen wat in ons gedaan wordt — of, in-

dien uitdrukkingen als de laatste wellicht iemands prikkelbaar zelfgevoel mochten kwetsen, — zoodat wij althans zeker ons leven misverstaan, indien wij het buiten verband met al het overige meenen te verstaan. Daarom, vat uw leven op zooals gij wilt, of liever, zooals gij kunt en meent te moeten, maar erken dat gij dit doende ook terstond een of andere wereldbeschouwing hebt aanvaard. Stelt gij een zedelijk ideaal als het doel waaraan gij al uwe krachten te wijden hebt, dan onderstelt gij ook dat dit doel voor verwezenlijking vatbaar is en dat dus zoowel uwe natuur als het geheel waarmede zij verbonden is, dienovereenkomstig is ingericht, de daartoe onontbeerlijke voorwaarden in zich draagt. Meent gij misschien zelfs in hetgeen u ten goede drijft de werking te moeten erkennen eener hoogere Macht, die gij te eeren en te vertrouwen hebt, dan moet die Macht in en over alles machtig zijn, of zij zou ook in en voor u de machteloosheid zelve wezen [1]). Intusschen, wie werkelijk en met klaarder bewustheid alle metaphysica afzweren wil, zal ook meeningen als de laatstgenoemde wel niet toelaten. Wellicht zal de zoodanige met het oog op het thans besprokene tot ons zeggen: „Neen! gij vat die uitdrukking „levensbeschouwing" nog altijd veel te systematisch op. Zij doelt slechts op de stemming die aan het leven zijn kleur en toon geeft. Hierop leggen wij al den nadruk. Waar wij onder het vele en velerlei dat ons beweegt ook den drang in ons ontwaren tot een streven en handelen dat als goed en groot, als rein en edel, bewondering en geestdrift in ons wekt, daar vragen wij die bewondering en die geestdrift niet zoo angstig hare geloofsbrieven af, maar wij laten ons gaan met den stroom die ons draagt, en juist dit te doen noemen wij religieus gestemd te zijn."

't Kan zeker zijn dat iemand zoo meent. Toch kan ik mij moeilijk voorstellen hoe men niet alras zou bemerken dat men dan, één van beiden, òf werkelijk veel meer heeft en vasthoudt dan men uitspreekt, òf anders wel en wijs zou doen met ook een nog overblijvende illusie te laten varen. Voorzeker, argeloosheid is schoon en goed, mits zij door en door, tot op den bodem toe, argeloosheid, in 't allerminst geen zelfbedrog of licht-

---

[1]) Voor hetgeen meer in 't bijzonder het hier laatstelijk aangeduide standpunt betreft zij het mij vergund te verwijzen naar mijne beoordeeling van Dr. J. Hooykaas, *God in de Geschiedenis*, in De Gids, 1870, III, bl 525 vv.

vaardigheid zij. Die argeloosheid late zich gaan met den stroom die haar draagt; doch men zie niet voorbij dat zij dit doet met een even grenzenloos als argeloos vertrouwen, een vertrouwen dat alles zeker stelt wat de skepsis wil loslaten. Maar als men, aan dit kinderlijke vreemd geworden, zijn vertrouwen-zelf niet meer vertrouwt, als de geestdrift het licht des nadenkens schuwt en mijdt, wel gevoelende dat het haar zou te niet doen, neen! dan is zij niet van het echte allooi, dan kan zij onmogelijk stand houden. Nog te minder kan zij dit, dewijl zij niet alleen de proef des nadenkens, maar ook die van den strijd en de verzoeking moet kunnen verduren. Nog eens, geen werkelijke geestdrift, geen liefde, geen toewijding zonder geloof, zonder het geloof waaruit zij al haar bezieling en al haar kracht heeft, het geloof, dat haar streven niet ijdel kan wezen, dat zij verwachtende wat geenerlei wetenschap haar kan waarborgen, toch geen hersenschimmen voor oogen heeft maar de hoogste wezenlijkheid. Nu moge men, zoolang men door de geestdrift wordt gedragen, geen behoefte gevoelen om zich rekenschap te geven van dat haar bezielend vertrouwen, maar hoe, wanneer zij kwijnt en zwicht en wanneer nu het kalme en koele nadenken haar vertrouwen redeloos moet noemen en dus ook de liefde, de toewijding zelve als een dwaasheid, zij het dan als een betrekkelijk verhevene dwaasheid, moet beschouwen? Zal men zich niettemin van nieuws tot die dwaasheid gaan opwinden? Als wel duizendwerf het te rade gaan met een voorzichtig berekenend egoïsme wijzer en profijtelijker schijnt te zijn dan het streven naar een schoon, maar toch voorshands niet te verwezenlijken ideaal, zal een liefde, die niet gedragen wordt door een sterk vertrouwen, door een machtige overtuiging, dien schijn kunnen weerstaan? Ik moet bekennen, dat ik mij niet voorstellen kan hoe men dit in goeden ernst kan beweren.

III.

Mij dunkt, zóóveel is duidelijk: wie zich in de hier aanbevolen richting beweegt, en dit doen wil wel wetende wat hij doet, behoort nog een schrede verder te gaan, of juister, zal zich bewust moeten worden dat hij reeds een beslissende schrede verder ging. Wil men waarlijk en eerlijk met alle en dus zoowel met de intuïtieve als met de wijsgeerige metaphysica breken, dan dient

men tot een meer nuchtere beschouwing van de dingen te komen dan die gehuldigd wordt bij de geestdrift voor een zedelijk ideaal, 't welk zoo hoog wordt gesteld dat men — en dit toch wel zeker in oprechten gemoede — het streven er naar zelfs godsdienst meent te mogen noemen. Hier schuilt, hier openbaart zich nog altijd een pogen om toch op eenigerlei wijs het eeuwig-wezenlijke, het volstrekt-geldige, het oneindig-heerlijke te bereiken, ofschoon men aanving met dit alles voor onbereikbaar te verklaren. Neen, wordt elke metaphysische onderstelling vaarwel gezegd, dan rest ons slechts de positivistische denkwijs, immers in haar kenmerkend hoofdbeginsel. Blijkt dit nu inderdaad de eisch onzer ontwikkeling en alleen met hetgeen wij als waarheid moeten erkennen overeenkomstig te zijn, dan behooren wij ook buiten allen twijfel dien weg te gaan; maar dan behoort dit ook kloek en mannelijk, onverholen en onverbloemd te geschieden. De godsdienst blijft ons dan altijd een merkwaardig psychologisch verschijnsel, maar wij voor ons kunnen hem geen plaats meer geven; want godsdienst is aanbidding, is algeheele overgave, onvoorwaardelijke toewijding, onbepaald vertrouwen — en iets aanbiddelijks heeft de wetenschap niet aan te wijzen, terwijl het geloof om zijn metaphysischen inhoud is afgewezen. Voor 's levens opvatting wijze men dan ook niet op een zedelijk ideaal, als had dit een onbetwistbaar en alles beheerschend recht: een ideaal is een fantasie-beeld, de projectie van een subjectief verlangen, en als zoodanig slechts bruikbaar voor een dichterlijke levensbeschouwing en voor wie op deze willen afgaan. Wil men een betrouwbaar richtsnoer, dan wijze de zedenleer, krachtens historisch en statistisch onderzoek, de lijn der ontwikkeling aan, waarin de menschheid zich blijkt te bewegen, en aan die ontwikkelingslijn sluite zich aan wie met zijn persoonlijke veiligheid ook de algemeene veiligheid wenscht in de hand te werken. Ik spreek van veiligheid, want zedelijk leven wordt nu voorzichtig leven. Van plicht kan geen sprake zijn dan alleen voor zoover onze persoonlijke geaardheid medebrengt om hetzij in het heerschend gevoelen, hetzij in het algemeen belang een ons verbindende macht te erkennen. Doch met recht en reden kan dit ons toch slechts binden, voor zoover ieder vergrijp aan het algemeen belang ons gemeenlijk ook persoonlijke schade zal berokkenen. Verkiezen wij evenwel, ter wille van het genot of gewin door het vergrijp te behalen, die te duchten persoonlijke

schade ons te getroosten, dan is er niets hoegenaamd dat ons dit verbieden zou. Immers, de eisch der conscientie geldt alleen voor zoover de wetenschappelijke analyse dien rechtvaardigen kan, en deze constateert wel wat is en zich verwachten laat, maar niet wat mag of moet geschieden. Men versta mij wel: ik bedoel geenerlei onbillijke verdachtmaking, maar alleen openlegging van hetgeen hier, naar ik meen, onvermijdelijk voorhanden ligt. Dwaal ik, men wijze mij terecht. Dwaal ik niet, dan is de vraag: moeten wij inderdaad deze denkwijze en dus ook de uitkomsten waartoe zij leidt aanvaarden?

Naar mijne overtuiging, geenszins! In verband met de thans besproken quaestie heb ik tegen de positivistische beschouwing een drievoudige bedenking in te brengen.

Vooreerst. Het gaat, meen ik, niet aan, een verzekerdheid die wij, om de wijze waarop zij ontstaat, als geloof moeten kenschetsen, in het ééne geval te laten gelden, in het andere niet. Ik doe wel zeker het positivisme niet tekort wanneer ik hier te rade ga met hetgeen zijn bekwame tolk ten onzent, Dr. L'Ange Huet, over dit punt te berde heeft gebracht [1]). Welnu, deze toont aan dat onze verzekerdheid zoowel van het werkelijk bestaan der buitenwereld als van het oorzakelijk verband der verschijnselen niet ligt binnen den kring van dat eigenlijke, verstandelijke weten, waaruit de wetenschap wordt opgebouwd. Zij ontstaat volgens hem uit onzen natuurlijken aanleg en wel uit ons sympathisch bewustzijn, of, gelijk het elders heet, zij is niet een product der combinatie van gewaarwordingen met ervaringsvoorstellingen, maar, aanvangende daar waar de ervaring ophoudt, is zij het product der combinatie van gewaarwordingen met bevindingen van ons zelfbewustzijn. Toch behoort zij als

---

[1]) Zie des Schrijvers *Nieuwe oplossing van een oud vraagstuk.*

Ik kan dit geschrift niet vermelden zonder hulde te brengen aan de helderheid, scherpzinnigheid en oorspronkelijkheid, waarmede hier een even belangrijk als ingewikkeld vraagstuk behandeld is; maar daarom ook niet zonder mijne bevreemding te kennen te geven, dat het dusver, ook van de zijde onzer philosofen van professie, nog niet die ernstige bespreking mocht uitlokken, waarop het, naar mijne bescheiden meening, een voorwaar niet alledaagsche aanspraak heeft. Zoover mij bekend is, gaf ons alleen *De Gids* de critiek van den heer Spruyt; eene critiek die, wat zij ook der overweging waardigs mocht behelzen, toch het wegwerpend oordeel in haar opschrift geveld („Oude dwalingen in een nieuw kleed"), geenszins bleek te rechtvaardigen, allerminst wat het eerste gedeelte van Huet's betoog betreft.

waarheid te gelden en mag dus ook, mits het genoemde onderscheid niet uit het oog verloren worde, tot ons weten gerekend worden, wegens de volstrekte onvermijdelijkheid waarmede deze voorstelling zich aan ons opdringt, onvermijdelijkheid die het andere vereischte van de waarheid eener voorstelling — dat zij namelijk met onze overige voorstellingen niet in strijd zij – mede in zich sluit. Alzoo de heer Huet. Doch wie bespeurt nu niet, dat dus de genoemde tweevoudige verzekerdheid -- van een bestaan buiten ons en een oorzakelijke werking —, volgens deze analyse, van geheel gelijksoortigen aard is, op geheel gelijksoortige wijs ontstaat als elke wettige geloofsovertuiging, ook op zedelijk en godsdienstig gebied? Immers ook bij deze vormen wij voorstellingen, koesteren wij overtuigingen omtrent het wereldverband en zijne in betrekking tot ons leven door ons te onderkennen beteekenis, die zich onvermijdelijk aan ons opdringen krachtens onzen natuurlijken, zedelijk-godsdienstigen aanleg. Waarom zou eerstgenoemde verzekerdheid zooveel meer betrouwbaar zijn dan de laatste? 't Kan alleen zijn omdat wij de eerste wel, de laatste niet met alle menschen gemeen hebben. Doch waar ontwikkeling en dus ook een verschillende maat van ontwikkeling wordt erkend, verliest die bedenking al hare kracht. De overtuiging omtrent een allesomvattende regelmatigheid, omtrent de eenheid aller dingen, is reeds niet zoo algemeen als die omtrent een bestaan buiten ons en een oorzakelijk verband der verschijnselen. Nog veel minder algemeen is de zedelijk-godsdienstige verzekerdheid; doch uit den aard der zaak; want zij kan slechts aanwezig en krachtig zijn bij hooger ontwikkeling en energie van het geestelijke leven. Ik zie dus geen enkele reden waarom het oordeel van de besten ons in dit geval niet een evenveel afdoenden steun zou bieden als in het andere geval het oordeel van iedereen; — ik zeg, een evenveel afdoenden steun, want de wortel van elke geloofsovertuiging ligt natuurlijk niet buiten ons, maar in ons zelven [1]).

Een tweede bedenking. Onze waardeerende faculteiten

---

[1]) Waar de heer L'Ange Huet (t. a. p. bl. 177) over geloof en weten spreekt, beweert hij dat geloof niet anders zal zijn dan „het oude weten in strijd gekomen met de nieuwere ervaring en het nieuwere weten." Wij moeten hierin òf een lapsus calami zien òf anders de zoo driest mogelijke verklaring dat alle geloof voor hem met bijgeloof gelijkstaat, een bijgeloof 't welk de wetenden voor goed te boven zijn gekomen.

komen bij de positivistische denkwijs niet tot haar recht. Een beroep op de besten is hier, strikt genomen, nooit toe te laten. Immers, zoodra wij buiten den kring van aanwijsbare practische doeleinden gaan, kan van „goed" en „beter" in ernstigen zin geen sprake meer zijn, waar geen andere verzekerdheid geldt dan de wetenschappelijke, die alleen feiten en hun opeenvolging constateert en dus hoogstens kan uitmaken wat naar chronologischen maatstaf aan de orde is. Te meenen dat, waar wij krachtens onzen aesthetischen en zedelijken aanleg bewonderen, liefhebben, ons gedrongen en geroepen gevoelen, onze voorkeur en ons plichtgevoel tevens een perceptie zou zijn van de éóne eeuwig harmonische levensbeweging, van de zich in ons afdrukkende wereldorde, dit en al wat hiernaar zweemt wordt een ijdele waan. Maar gesteld, dit was werkelijk zoo, gesteld, wij moesten alle geloof aan een wezenlijke waarde, aan het volstrekt goede en het volmaakte goed laten varen en wij mochten dus in hetgeen wij recht en schoon en edel noemen niet meer een afspiegeling zien van dat hoogste en eeuwige, — wat mij betreft, ik kan niet anders zien of al onze geestdrift en liefde, al onze bewondering en belangstelling zou alsdan moeten plaats maken voor onverschilligheid, en het in deze zoover mogelijk te brengen zou de ware wijsheid zijn. Welnu, een interpretatie van ons leven, die de wereld voor ons ontluistert en aan het leven zelf alle kleur en allen gloed, ja al wat het eerst tot l e v e n maakt ontnemen zou, deze kan onmogelijk de ware zijn.

Bovendien en ten slotte. Het gaat te minder aan, de verzekerdheid die wij aan ons waardeeren ontleenen schier voor niets te achten, waar men die toch in één zeer belangrijk opzicht niet alleen bedektelijk toelaat, maar er zelfs de gewichtigste gevolgtrekkingen uit afleidt. Volgens het positivisme zal de ontwikkelingslijn, waarin blijkens het historisch onderzoek de menschheid zich beweegt, de uitsluitend maar ook bij uitnemendheid zekere aanwijzingen geven, waarop o. a. de zedenleer moet worden gebouwd. Wij zouden hier kunnen opmerken, vooreerst, dat het bedoelde onderzoek toch wel in velerlei opzicht tevens een appreciatie zal zijn, in niet geringe mate van de subjectiviteit des onderzoekers afhankelijk; ten anderen, dat hier een overtuiging wordt gehuldigd aangaande de regelmatigheid en standvastigheid der ontwikkeling, die aan het causaalverband hooger beteekenis schijnt te geven dan elders geschiedt. Doch blijve dit

daargelaten. De bedenking die ik thans wilde opperen is de volgende. Wat is in de ontwikkeling der menschheid, met name op zedelijk gebied, de voornaamste beweegkracht? Zeer zeker de waardeerende faculteit, die gedurig het betere doet onderscheiden en verkiezen. Wel wijzigt de voorkeur zich niet buiten den telkens corrigeerenden invloed der ervaring, maar deze ervaring is wel te onderscheiden van die waarop de stellige wetenschap bouwt, aangezien zij juist meerendeels door waardeering tot stand komt. Alle voortgang is hier ten slotte gebonden aan een krachtiger ontwaken en aan een dieper en zuiverder opvatting van de eischen van gemoed en geweten of, wil men, van onzen zedelijken aanleg. Maar wie dan nu aan de ontwikkelingslijn waarin de menschheid zich beweegt, de aanwijzingen wil ontleenen waaruit hij zijn onbedrieglijke wetenschap construeert, mag vooral niet vergeten dat hij zoo ten slotte op hetzelfde bouwt, waaruit de geloofsovertuiging ontstaat, waaraan deze haar gewisheid ontleent.

IV.

Ik heb een en ander aangevoerd, waarom ik meen dat de pogingen, door de vraag in den aanvang vermeld ons in overweging gegeven, niet door ons ondersteund, maar veeleer van de hand gewezen moeten worden. Dit mag ons evenwel niet doen voorbijzien dat in dat pogen toch zeker ook motieven schuilen waarvan wij het betrekkelijk recht behooren te erkennen; ik bedoel met name de hier niet te miskennen en alleszins verklaarbare reactie tegen een intellectualisme en dogmatisme, dat ook binnen den kring der nieuwere godsdienstbeschouwing nog niet is uitgestorven. Neen, nog niet uitgestorven; maar toch (gelukkig!) al te zeer verdacht geworden, dan dat het niet telkens opnieuw tot weerstand zou prikkelen, zij het ook (wat ik zeker niet gelukkig zal noemen) dat die reactie, op hare beurt eenzijdig, somtijds zelfs tot scepticisme dreigt over te slaan. Dit gevaar kan, meen ik, eerst worden afgewend wanneer het bestanddeel van waarheid, door hetgeen zich in verschillende phasen als de ethische richting heeft doen gelden vertegenwoordigd, tot zijn recht is gekomen. Terwijl intusschen wat hieromtrent te zeggen valt, zoowel door meer gezaghebbenden als ook door mij, zoowel elders als ten onzent, reeds herhaal-

delijk is uitgesproken, meen ik inzonderheid wat dit punt betreft hier met enkele wenken te kunnen volstaan.

Godsdienst — dit zij volmondig erkend — godsdienst, hoe nauw ook in menig opzicht met metaphysiek verwant, is nochtans zelf geen philosophie, maar van deze wel en zeer uitdrukkelijk te onderscheiden. Godsdienst is niet in de eerste plaats een zaak des verstands, maar des harten, d. w. z. niet van het gevoel alleen, maar ook en vooral van de gezindheid. Godsdienst is gemoedsgesteldheid, levensrichting, die uit den aard der zaak zich onmiddellijk afdrukt in een dienovereenkomstige levens- en wereldbeschouwing en dan ook weer door deze geschraagd wordt, doch alzoo dat nooit het zuiver theoretische maar altijd het practisch-waardeerende hier het overwicht heeft. Godsdienst is vroomheid en vroomheid is eerbied en vertrouwen; en, nog eens, niet in de eerste plaats in de klaarheid en juistheid der hiermee verbonden voorstellingen, maar in de intensiteit van den eerbied en het vertrouwen ligt de kern en het kenmerk der vroomheid. Doch juist dewijl die intensiteit hier alles afdoet kunnen wij niet elken eerbied en elk vertrouwen als vroom erkennen; neen, zij worden dit eerst als het heilige, waarvoor men zich buigt en waaraan men zich geeft, zóózeer den indruk maakt van onschendbaarheid en verhevenheid, dat de eerbied en het vertrouwen onbepaalde eerbied, onbepaald vertrouwen worden. Eerst als zoodanig kunnen zij zich handhaven tegenover alle schijnbaar strijdige ondervindingen en dus ook zoo alleen ons innerlijk daarboven verheffen. En ieder zal erkennen dat een vroomheid die dit niet vermag, althans voor ons, op ons standpunt van ontwikkeling, geen vroomheid verdient te heeten. Wat is het nu, waarop de vrome eerbied en het vroom vertrouwen gericht zijn? — want zonder object zijn zij niet bestaanbaar. Hier moet, meen ik, ten anderen worden toegestemd, dat hetgeen den eerbied en het vertrouwen wekt in de eerste plaats is te zoeken in het imponeerend gezag waarmeê de zedelijke eisch zich innerlijk doet gevoelen. Ik zeg met opzet, niet „de zedelijke eischen", maar „de zedelijke eisch"; want bij toenemende zedelijke ontwikkeling zijn het niet zoozeer de verschillende eischen der bijzondere levensverhoudingen, maar 't is het ééne dat ze alle verbindt en op alle eenerlei wijdenden stempel drukt, 't is het goede als zoodanig, welks heiligheid, welks onvoorwaardelijk recht en volstrekte meerderheid wordt erkend en ge-

huldigd, terwijl de bijzondere eischen slechts onbepaald kunnen gelden naardien en naarmate zij geacht worden daarvan de zuivere uitdrukking te zijn. Doch kunnen wij nu hierbij, bij dit vertrouwend vereeren van „het goede als het heilige", blijven staan? Neen, niemand blijft daarbij staan. 't Moge waar zijn dat de vroomheid hoofdzakelijk wortelt in genoemde zedelijke gezindheid en verzekerdheid, hieraan bovenal haar levenskracht ontleent, daar is nog meer en anders dat tot haar ontwikkeling medewerkt en tot haar normale ontwikkeling medewerken moet. 't Is vooreerst de trek naar het oneindige, naar het eeuwige en volmaakte, een trek die in ieder hooger menschelijk verlangen is ingeweven en die mede het vertrouwen wekt en sterkt, dat de zegepraal, ja en dus ook de onuitputtelijke en alles verheerlijkende zegen van het goede uit en door alles aan het licht zal komen. 't Is ten anderen en vooral niet minder, de zich altijd meer aan ons opdringende overtuiging van een onverbrekelijke en allesomvattende orde en de zich daarin openbarende eenheid der wereld. Wij zouden die overtuiging een postulaat van ons denken knnnen noemen, aangezien wij zonder haar onze rede zelve als redeloos zouden moeten beschouwen. En waar nu eens, gelijk voor ons, deze eenheid der wereld tot een nooit meer weg te cijferen klaarblijkelijkheid is geworden, daar kan het onschendbaar en onvoorwaardelijk gezag van den zedelijken eisch niet ernstig worden gehuldigd en evenmin de zucht naar het eeuwige en volmaakte als een wettige uiting onzer natuur worden beschouwd, tenzij wij er den invloed, de werking op ons in erkennen van het ééne Wezen en het ééne Leven dat in alles is en leeft, of anders gezegd, van de Macht die het alles omvat en beheerscht. Maar wat en hoedanig is dan deze Macht? — Hoe kan het anders of al onze „kennis en uitspraak" moet hier „zwak en onbekwaam", ja menigmaal schier „ontheiliging en schennis" blijken te zijn, hier waar wij voor het ondoorgrondelijke en onuitsprekelijke staan. Daarom — en ziehier wat eindelijk ook nog aan een op het ethische den nadruk leggende godsdienstbeschouwing moet worden toegestemd — hoe gij die Macht poogt te beschrijven, of gij haar de zedelijke Wereldorde, of de Natuur, of God, of den Vader noemt, het is uit het oogpunt der vroomheid, ik zeg volstrekt niet onverschillig, maar toch nimmer de hoofdzaak, altijd van ondergeschikte beteekenis. Is de eene of de andere voorstelling uitsluitend het gevolg hetzij

van den invloed der traditie, hetzij van de mate der theoretische denkkracht, dan bewijst zij niets hoegenaamd voor of tegen de vroomheid. Met deze zelve staat zij alleen in rechtstreeksch verband voor zoover, niet de juistheid der dialectiek, niet de levendigheid der verbeelding, maar de intensiteit van den vromen eerbied en het vroom vertrouwen aan de eene of de andere voorstelling de voorkeur doet geven. Met dien eerbied en dat vertrouwen onbestaanbaar is alleen iedere voorstelling die, ook voor dien die haar koestert, de overtuiging buitensluit dat het beste voor ons bij uitnemendheid de afspiegeling is van het volstrekt Hoogste.

Onze slotsom zou dus deze zijn. Wel mogen wij zeer zeker vroomheid erkennen overal waar een diep ernstige levensopvatting 's levens richting bepaalt en beheerscht. Doch wij kunnen en mogen niet voorbijzien, dat deze ernst niet bestaan kan tenzij het goede ons het heilige werd en wij in dit heilige met volle verzekerdheid het eenig en eeuwig wezenlijke erkennen, waaraan wij alles willen wijden, waarvoor wij alles willen achterstellen. Ik meen en meen te hebben aangetoond dat deze verzekerdheid al de metaphysische onderstellingen in zich sluit, die men ons als schadelijk of minstens wel ontbeerlijk zou willen doen prijsgeven. In naam en ter wille van den ernst wensch ik dus en moeten wij, dunkt mij, allen wenschen, dat niets ze ons ooit doe verzaken.

Amsterdam, Mei 1874. PH. R. HUGENHOLTZ.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Geschichte Jesu, nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft, übersichtlich erzählt von Dr. THEODOR KEIM. Zürich 1873.

De wetenschap is niet langer het uitsluitend eigendom van een klein getal geleerden. Zij heeft zich gepopulariseerd en baant zich met iederen dag breeder weg, om allerwege haar licht te doen schijnen en leven te brengen. Bedient zij zich niet meer van een eigen taal, slechts verstaanbaar voor eenige ingewijden, ieder die wil, en er door aanleg, opvoeding en studie geschikt voor is, kan op elk gebied zijn kennis verrijken, om er winst mee te doen voor het practische leven. Wat de mannen der wetenschap door onderzoek en nadenken meenen gevonden te hebben, moge aanvankelijk in streng wetenschappelijken vorm aan de geleerde wereld worden voorgelegd, het duurt niet lang of de resultaten, waartoe hun studie hen leidde, worden in bekoorlijker gewaad, dan waarin een zuiver wetenschappelijk betoog zich gewoonlijk kleedt, aan het publiek ter kennisneming aangeboden. Aan goedgeschreven boeken, om het volk, d. w. z. de meer ontwikkelden onder de massa, op de hoogte van de slotsommen van het wetenschappelijk onderzoek te brengen en te houden, ontbreekt het in onze dagen niet en vooral mag zich wat op godsdienst-wetenschap en -geschiedenis betrekking heeft, over verspreiding in wijden kring verheugen. Werd de theologie en wat tot haar behoort van oudsher, vooral onder de protestanten van allerlei kleur en richting en schier in elken kring der samenleving, hoog gewaardeerd en gaandeweg meer als gemeen goed beschouwd, 't is of zij thans de wereld wil overstroomen met hetgeen zij in hare talloos vele werkplaatsen te voorschijn bracht. Dat daaronder en niet weinig zelfs gevonden

wordt hetwelk onrijp en onsmakelijk is, wie zal het ontkennen, en dat ze niet allen koks zijn, die lange messen dragen, wie zal het na intieme kennismaking met de zoogenaamd populair-wetenschappelijk godsdienstige schriften niet gereedelijk toestemmen? Dorheid aan de eene, oppervlakkigheid aan de andere zijde, zijn hier de zorgvuldig te vermijden klippen, en menigeen is op de eene of de andere gestrand. Voegen wij er in éénen adem bij dat een losse vorm zeer gewenscht, eene zuivere taal onmisbaar en eene heldere voorstelling van feiten en meeningen allernoodzakelijkst is, dan worden de eischen, den schrijver voor het volk gesteld, zoo hoog, dat wie er gemoedelijk over denkt er allicht toe komt om twijfelmoedig uit te roepen: maar wie is tot alle deze dingen bekwaam!

Onder de werken, die tot deze soort van geschriften moeten gerekend worden, wil de auteur zelf het boek gerangschikt hebben, welks aankondiging en beoordeeling ik op mij nam. Hij behoeft geen vriend, om hem bij ons, theologen, te introduceeren, want voor niemand onzer is hij een vreemdeling. Vooral op het gebied der levensbeschrijving van Jezus heeft Keim zich sedert lang een goeden naam verworven. Onder den titel: *Der geschichtliche Christus* gaf hij eenige jaren geleden een paar verhandelingen in het licht, waarin hij de menschelijke ontwikkeling en de historische waarde van Jezus' persoon en werk bespreekt. De derde uitgaaf, in 1866 verschenen, werd door hem verrijkt met eene voordracht over de godsdienstige beteekenis aan de groote feiten van het leven van Jezus te hechten en met een aanhangsel, voornamelijk tot bepaling van Jezus' sterfjaar.

Dit boek was de voorlooper van het groote werk, dat hij sinds ondernam, *Geschichte Jesu von Nazara*, dat in drie lijvige deelen zeer uitvoerig, om niet te zeggen omslachtig, alles ter sprake brengt wat maar in eene biografie van Jezus kan worden opgenomen. Uitsluitend voor theologen van professie geschreven, en nog wel voor zulken, die over vrij wat tijd en geld te beschikken hebben, — het kost ruim *f* 20 — is het naar zijn aanleg en inhoud ten eenemale ongeschikt om op de algemeen heerschende voorstelling omtrent Jezus rechtstreeks invloed uit te oefenen. Dat heeft de auteur zelf gevoeld en daar hij het toch wenschelijk achtte, dat de resultaten van zijn onderzoek onder de oogen van het beschaafde gedeelte zijns volks kwamen, zoo besloot hij nog eens de hand aan het werk te slaan en,

evenals Strauss gedaan had, een leven van Jezus voor het volk te schrijven. Aan dat besluit heeft de thans voor mij liggende *Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wisschenschaft übersichtlich erzählt* haar ontstaan te danken.

Ik mag veilig veronderstellen dat de lezers van dit Tijdschrift door Prof. Loman, die in den jaargang van 1872 een beknopt overzicht van het groote werk gaf, genoeg op de hoogte zijn gebracht, om zich een juist denkbeeld te kunnen vormen van het eigenaardige, waardoor Keim's opvatting zich onderscheidt en tevens van de gebreken, die zijn arbeid, naar het tegenwoordig standpunt der critiek beoordeeld, aankleven. Al wat de genoemde referent in het groote werk te prijzen en te laken vond, treffen wij opnieuw in het kleinere aan. Dat liet zich ook nauwelijks anders verwachten. Zonder er bepaald een uittreksel van te zijn, volgt het toch de *Geschichte Jesu von Nazara* op den voet en is het op gelijke wijze aangelegd en afgedeeld. De voorstelling moge in enkele weinig beteekenende bijzonderheden eenige wijziging hebben ondergaan, de totaalindruk, dien het populaire geschrift op ons maakt, is geheel dezelfde als die, welke het hoofdwerk bij ons teweegbracht. Met verwijzing naar het overzicht van Prof. Loman en ten volle beamende wat die geleerde op het boek van Keim had aan te merken, heb ik mij thans slechts te bepalen tot de vraag of de auteur werkelijk iets geleverd heeft, dat bij hen, voor wie het bestemd is, het beoogde succes zal kunnen behalen.

Heeft Keim zich geen illusies gemaakt van den trap van beschaving, waarop zijne volksgenooten staan? Van ganscher harte hoop ik, en niet het minst terwille van den onvermoeid werkzamen auteur zelven, dat zijne *Geschichte Jesu* in „den kreisen von gebildeten" haar weg zal gevonden hebben. Ik geloof echter dat het meer door theologanten, dan door leeken zal gelezen zijn. In ons land althans zou zulk een boek geen opgang onder het volk maken, ook niet al denken wij aan de meest beschaafden onder hen die niet tot de vakgeleerden behooren Aan de theologen onder ons, die met Keim's ideeën kennis verlangen te maken, maar wien het groote werk te wijdloopig en te duur is, raad ik zeer aan zich het kleinere aan te schaffen, maar vroeg mij een uitgever hoe ik over eene vertaling er van dacht, ik zou hem de onderneming ten stelligste ontraden.

Ik kan mij evenwel vergissen — en is het boek door de

volksgenooten van den schrijver niet slechts gekocht, maar ook met oordeel en vrucht gelezen, is het door hen genoten en verwerkt, dan: hoeden af voor de Duitschers! — dan diep respect voor hunne kennis, hunne degelijkheid, hunne belangstelling en niet het minst voor hun geduld. Toch neem ik de vrijheid er aan te twijfelen, of Keim wel zooveel voldoening van zijn arbeid gesmaakt zal hebben, als hij zich waarschijnlijk heeft voorgesteld, toen hij opnieuw naar de pen greep om andermaal het beeld van Jezus op het papier te teekenen. Hij is er de man niet naar, om als schrijver voor het volk op te treden. Hij is en blijft de professor, die van den katheder analyseert, demonstreert, polemiseert, in den regel veel meer dan noodig is en doorgaans op vrij drooge wijze; of hij vertoont zich in zijn studeerkamer, met boeken omschanst, en bijwijlen met de hand aan het hoofd. Is het, naar mijne overtuiging, een eerste vereischte van een boek voor het volk, dat de lezer niet bespeurt, nauwelijks vermoedt hoeveel studie de samenstelling er van den auteur gekost heeft, bij het lezen van de *Geschichte Jesu* kan men dat geen oogenblik vergeten. 't Gaat inderdaad te diep. De quaesties – en hoe hoopten zij zich in de laatste jaren op! — worden al te zeer in 't breede uitgesponnen. 't Spreekt vanzelf: geen enkel, eenigszins belangrijk en in de geheele voorstelling ingrijpend vraagstuk, mag onaangeroerd gelaten worden, doch meer dan het volstrekt noodzakelijke behoeft er niet van gezegd te worden. Excursen, b. v. over bronnen, die toch, zooals Jozefus, Philo, de Talmud enz., eigenlijk geen bronnen zijn, over chronologische quaesties, zooals over het geboorte- en sterfjaar van Jezus of over het jaar van zijn optreden, zijn in een dergelijk werk misplaatst. 't Is voldoende eenvoudig mede te deelen tot welk resultaat het onderzoek dienaangaande den schrijver gebracht heeft. Desnoods verwijze hij naar uitvoeriger uiteenzetting van zulke punten elders, en wie kon en mocht dit eerder dan Keim, die nog zoo kort geleden den gang van zijn onderzoek, met nauwgezette overweging van alle *pro's* en *contra's*, had blootgelegd? Een geleerde, die voor het volk schrijft, moet toch vooral bedenken, dat op verre na niet alles wat hem zelven interesseert, even gewichtig in de schatting zijner lezers is — en meent hij soms hen, ter wille van een helder inzicht in de zaak, opzettelijk bij de eene of andere meer of min ingewikkelde quaestie te moeten bepalen, dan moet hij het talent be-

zitten om het hun smakelijk te maken. Maar dit talent behoort niet onder de vele gaven, waarmee de schrijver van het voor ons liggende boek is toegerust. Zijn voordracht heeft weinig boeiends en zijn stijl is verre van gemakkelijk. Wij kunnen niet zeggen, dat het ons een lust is met hem mee te gaan en dat hij ons warm weet te maken. Hij gaat steeds op denzelfden toon voort, zonder verheffing, zonder bezieling. Zijn volzinnen zijn in den regel veel te lang en dikwijls eerst na herhaalde lezing verstaanbaar, waaraan soms zonderlinge constructies mede schuld hebben. Keim mat zijne lezers af en maar hoogstzelden brengt hij de vermoeiden in een oase, waar zij een oogenblik prettig kunnen rusten. Ik kan mij niet anders voorstellen dan dat de meesten hunner, hoewel met moed begonnen, al spoedig eenige bladzijden hebben overgeslagen en geëindigd zijn met het boek, eer het werd weggezet, hier en daar eens op te slaan, om te zien wat de auteur over dit en dat punt gezegd heeft. Mij althans zou het geduld, om het met onverdeelde aandacht van het begin tot het einde te lezen ontbroken hebben, indien mijn plicht als referent er mij niet toe gedwongen had. Keim's *Geschichte Jesu* mist de helderheid, waardoor *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* van Strauss zich kenmerkt en de levendigheid van voorstelling, waardoor Schenkel's *Charakterbild Jesu* zich zoozeer aanprijst.

Dat langdurig stilstaan bij nevenbijzonderheden, dat gedurig uitweiden over punten van ondergeschikt belang heeft ook deze schaduwzijde, dat de aandacht telkens wordt afgeleid van den hoofdpersoon, en zijn wij over een aantal heuvelen heen aan het einde van onzen weg gekomen, dan missen wij wat wij het minst van alles moesten missen, een scherpgeteekend beeld van Jezus. Hij, om wien het te doen is, treedt ons niet als in vleesch en bloed voor oogen, en ofschoon ons menige behartigingswaardige wenk tot verklaring van den gang zijner intellectueele en moreele ontwikkeling gegeven wordt, toch blijft hij op een te verren afstand van ons, dan dat wij hem voldoende kunnen gadeslaan, om hem zoo goed te begrijpen, als dit bij het onvolledige en gebrekkige der bronnen, die ons ten dienste staan, mogelijk is.

Voor dat onbevredigende van het eindresultaat, om niet te zeggen voor dat ontbreken van het allernoodzakelijkste, bestaat nog een andere reden. Deze is de onbeslistheid van den auteur

zelven, een natuurlijk gevolg van het door hen ingenomen standpunt. 't Is bekend dat hij tot die liberalen behoort, die zich door geen schriftgezag gebonden voelen, dat hij ook het vierde evangelie voor onecht houdt en tot de samenstelling van het beeld van den historischen Jezus volslagen onbruikbaar acht, dat hij aan de zuiver menschelijke ontwikkeling van Jezus alle recht laat wedervaren en van het wonder in eigenlijken zin niet weten wil. Toch is hij geen sterk geavanceerde. Hij zegt zelf dat hij geen verwoestende, maar een opbouwende critiek bedoelt. Zeker, bij Van Oosterzee en De Pressensé vergeleken gaat hij zeer destructief te werk en dezen zullen hem wel niet toegeven, dat hij een opbouwer is. Integendeel, zij zullen hunne adepten voor hem waarschuwen als voor een afgevallene, die in drieste vermetelheid den Zoon Gods naar de kroon steekt enz. Plaatsen wij hem daarentegen nevens Gfrörer, Strauss en dergelijken, dan is hij slechts weinig minder conservatief dan Hase, en zij die het geheel met de Tübingers houden, zullen ongetwijfeld van hem zeggen, dat hij op verre na niet scherp genoeg in zijne critiek is en dat hij veel meer als historisch behouden en in de reeks der feiten opgenomen heeft, dan zich voor de rechtbank der wetenschap laat rechtvaardigen. Men weet niet altijd wat men aan hem heeft. 't Is bij hem, b. v. als hij spreekt over de wonderen, die aan Jezus worden toegekend, of als hij de opstandingsverhalen in oogenschouw neemt, een geven en nemen, waarbij het ons dikwijls vreemd te moede wordt en wij de gedachte niet van ons kunnen weren, dat hij, den moed zijner overtuiging missende, ook de kerkelijk geloovigen nog zoo wat te vriend wil houden. Doch hoe men hierover oordeele, die halfheid, die onbeslistheid, die weifelmoedigheid, die angstvalligheid, of hoe men het noeme, is oorzaak dat het beeld van Jezus in nevelen gehuld blijft en dat wij ten slotte geen bepaald, geen afgerond antwoord kunnen geven op de vraag: hoe hebben wij nu, naar de opvatting van Keim, over Jezus te oordeelen?

Om volkomen billijk tegenover den schrijver te zijn, moet ik nog iets onder de aandacht brengen. Een der grootste fouten, waaraan hij zich, mijns inziens, schuldig heeft gemaakt, bestaat hierin, dat hij eene veel te hooge waarde aan het evangelie van Mattheus heeft toegekend. Dit evangelie, in 68 geschreven, doch daarna, omstreeks het jaar 100 omgewerkt en aangevuld, is naar zijne meening de meest betrouwbare bron

voor de kennis van Jezus. Zoo hoog staat het bij hem aangeschreven, dat zijne *Geschichte Jesu* inderdaad niets anders is dan eene biografie volgens Mattheus, hier en daar, doch in allen gevalle veel te spaarzaam, door Lucas en Marcus gecorrigeerd. Lucas kan, in weerwil van de geografische en chronologische fouten, die hij begaat en ondanks zijne Paulinische tendenzen, waarbij de historie geleden heeft, nog eenige genade in zijne oogen vinden, maar Marcus, deze is bijna niets waard. Zijn evangelie, eerst omstreeks het jaar 120 opgesteld, bevat zeer weinig bruikbaars. En de Proto-Marcus dan? Over dezen geen enkel woord, ook niet over de bekende getuigenis van Papias bij Eusebius, waardoor Marcus tot tolk van Petrus gemaakt wordt. Wat ons nog meer verwondert, die verklaring van Papias wordt ook bij de bespreking van het Mattheusevangelie met stilzwijgen voorbijgegaan, zoodat er noch van het boek van „de Redenen des Heeren" noch van eene vertaling van het oorspronkelijk Hebreeuwsche geschrift in het Grieksch met een woord gewaagd wordt. Doch dit daargelaten en aangenomen dat de voorliefde, die Keim voor het Mattheusevangelie koestert, voldoende gerechtvaardigd is, dan had hij toch in dezen getuige niet zooveel vertrouwen mogen stellen, als hij hem werkelijk geschonken heeft. Zijne overdrevene ingenomenheid met het eerste evangelie heeft hem dikwijls van den rechten weg afgebracht en zij draagt er, als wij goed gezien hebben, hoofdzakelijk de schuld van, dat het beeld van Jezus zoo omfloersd is, dat wij het niet behoorlijk in het gelaat kunnen zien, om het in al zijne trekken op te nemen.

Het kost mij weinig moeite dit met eenige proeven te staven. Ik heb het boek slechts hier en daar op te slaan om aanstonds te vinden wat mij tot mijn oogmerk dienen kan. 't Is zoo, al wat op het gebied der wonderen te huis behoort wordt, voor zoover het geen historischen achtergrond heeft, terzijde gelegd, maar heeft dan de legende zich uitsluitend tot het verdichten van wonderverhalen bepaald? Heeft zij niet evenzeer aan Jezus woorden in den mond gelegd, die nooit over zijne lippen zijn gekomen, heeft zij niet menig denkbeeld, door zijne eerste belijders gekoesterd, opgenomen alsof het van den meester zelven herkomstig ware? Keim zal een der eersten zijn om dit toe te stemmen en toch laat hij menig woord, dat wij sinds lang voor het zwaard der critiek zagen vallen, in volle glorie staan.

Waarom? Hijzelf moge het niet met evenzoovele woorden verklaren, maar de gansche aanleg van zijn boek zegt ons dat hij er door zijne overdrevene waardeering van het Mattheusevangelie toe gekomen is. Ten aanzien van Matth. V: 18, 19 staat het bij ons op goede gronden vast, dat Jezus nooit alzoo gesproken heeft en evenmin kan hij die aanwijzing tot oplossing en beslechting van conflicten in de gemeente gegeven hebben, die wij XVIII: 16 vv. aantreffen — maar Keim laat het een en het ander ongeschonden staan, bladz. 184 en 261. Hij houdt den doop voor een instelling van Jezus, ofschoon hij toegeeft, dat de formule XXVIII: 19 van later datum is en de vermelding van de instelling dier plechtigheid niet op hare plaats staat, bl. 308 v. Ook schroomt hij niet Jezus aan zijne persoonlijke wederkomst te doen gelooven, bl. 250 vv., en hem, vooral op grond van XI: 27, in eene andere betrekking tot God te plaatsen, dan waarin de overige menschen tot den Eeuwige staan, 212 v., waar hij o. a. zegt: „Er hat das Bewusstsein nicht nur im Erkennen und Lieben, nein, auch im Wesen Gott näher zu stehen als die übrige Menschheit." Voorzeker, indien hij dit alles en zooveel meer van dien aard niet bij Mattheus, maar elders, vooral bij Marcus, had aangetroffen, hij zou het ongetwijfeld in zijne voorstelling hebben geschrapt.

Doch ik roep mijzelven tot de orde en terugkeerende tot hetgeen bij onze beschouwing van Keim's jongste werk hoofdzaak is, herhaal ik nog eens dat het boek, ondanks het goede dat het bevat, inzonderheid ook om het zwevende en wankelende in de voorstelling van Jezus, nimmer een volksboek kan worden. Beslistheid van opinie en daarmee innig nauw samenhangende helderheid van dictie wordt nergens meer vereischt dan in hetgeen geschreven wordt, om de volksmeening te leiden. Wie, om welke redenen ook, aan dien eisch niet voldoen kan, die mag zich het talent van volksschrijver niet toeeigenen en doet wijs zich niet op dat gladde ijs te wagen.

Een boek voor het volk is deze *Geschichte Jesu* niet, al wil het er voor gehouden worden. Maar wellicht zal het toch eene waardige plaats bekleeden in de rij der levensbeschrijvingen van Jezus, die in de laatste jaren verschenen zijn? Wat zal ik daarop zeggen? Ware het boek een twintigtal jaren vroeger uitgekomen, het zou ongetwijfeld époque hebben gemaakt. Maar thans? Den conservatief is het te liberaal, den liberaal te conservatief

en beiden zullen er van zeggen, dat het bij al de moeite en vlijt er aan besteed, de wetenschap op dit punt niet veel heeft vooruitgebracht. Het bevat specialiteiten, die niet over het hoofd gezien mogen worden. De studie, aan chronologie en topografie te koste gelegd, zal niet onvruchtbaar blijven. Wat het tot karakteriseering van Jezus behelst, zal grootendeels weerklank vinden bij allen, die de oorzaak van Jezus' zedelijke voortreffelijkheid met Keim in hemzelven zoeken. Inderdaad, onder de bijzonderheden is veel wat de aandacht verdient.... maar toch het geheel bevredigt niet en deze *Geschichte Jesu* zal noch het *Leben Jesu* van Strauss noch Schenkel's *Characterbild* verdringen.

Intusschen durf ik voorspellen, dat Keim, als het hem gegeven wordt nog vele jaren van studie te wijden aan hetgeen de geschiedenis omtrent Jezus bericht, zich van lieverlede meer ontdoen zal van hetgeen waarin wij van zijne opvatting verschillen. Als wij dit boek met zijne vroegere geschriften vergelijken, dan ontwaren wij bij hem in dien zin vooruitgang dat hij steeds iets dichter tot ons nadert. Streve hij er voortaan slechts niet naar om ook de kerkelijken tevreden te stellen. Dat blijft voor hem, naar het standpunt, dat hij tegenover hen heeft ingenomen, een hopeloos pogen; en heeft hij zich ten laatste geheel ontworsteld aan de macht, die de traditie nog altijd op hem uitoefent, er is geen twijfel aan of hetgeen hij dan te berde zal brengen, zal in duidelijker taal en vloeiender stijl veel helderder denkbeelden omtrent Jezus' persoon en werk verspreiden, dan hij in het besproken werk vruchteloos getracht heeft.

J. P. Stricker.

The dirge of Coheleth in Ecclesiastes XII, *discussed and literally interpreted* by the Rev. C. Taylor M. A. Fellow and Divinity Lecturer, St. John's College, Cambridge (London, 1874).

De verklaring van *Pred.* XII : 2—7 als eene half-allegorische beschrijving van ouderdom en dood zou kunnen schijnen boven alle bedenking verheven te zijn. Zij is door nagenoeg allen aangenomen, ook door de uitleggers van den laatsten tijd en van

de meest uiteenloopende richtingen, door Hengstenberg en Knobel, door Hahn en Graetz. Umbreit — die evenwel later deze opvatting terugnam — en op zijn voetspoor Elster en Ginsburg droegen eene afwijkende verklaring voor: zij vonden in vs. 3—5 eene schildering van den dag des doods onder het beeld van een ontzettend onweder en dus in vs. 3 werkelijke „wachters", „dappere mannen" en „maalsters". Doch hun gevoelen bleef dat eener zeer kleine minderheid. „Met de opvatting van Umbreit en Elster" — schrijft de Jong (*De Prediker vertaald en verklaard*, bl. 130) — „kan ik mij niet vereenigen. Ik noem haar (men houde mij dit harde woord ten goede) ongerijmd." Anderen schreven of dachten evenzoo.

Toch geloof ik, dat verreweg de meesten, die zich met de exegese van *Pred.* XII : 2—7 ooit opzettelijk bezighielden, geneigd zullen zijn om eene van de gewone afwijkende opvatting in welwillende overweging te nemen. Recht bevredigend is de traditioneele verklaring niet. De verschillende deelen der allegorie hangen niet goed samen, onderscheidene bijzonderheden blijven onzeker en worden dan ook door den één zoo, door den ander dus verstaan. Als Elster (*Commentar* S. 129) schrijft, dat de gewone opvatting „dem Verfasser des Buches einen Grad von Geschmacklosigkeit aufbürdet, der völlig unvereinbar ist mit dem Character der Darstellung, der sonst durchweg in dieser Schrift hervortritt" — dan moge ons dit eenigszins overdreven schijnen, geheel onwaar durven wij het toch niet noemen.

Met belangstelling nemen wij dus de monographie van den heer Taylor ter hand. Het blijkt ons weldra, dat zij het werk is van een zeer bekwaam man, die niet slechts in het O. Testament, maar ook in de Arabische en Syrische literatuur te huis is, en wien het waarlijk niet ontbreekt aan methode en aan scherpzinnigheid. Welk een onthaal zijn boek gevonden heeft in Engeland en daarbuiten, is mij nog niet gebleken. Dat het niet onopgemerkt mag voorbijgaan, maar zeer ernstige overweging verdient, staat bij mij vast. Daarom vooral breng ik het in ons Tijdschrift ter sprake en beproef ik den inhoud, zoo objectief mogelijk, terug te geven. Overtuigd ben ik nog lang niet; wat mij terughoudt van volledige adhaesie, wil ik dan ook kortelijk uiteenzetten; doch het is mij vooral te doen om de nieuwe verklaring der beroemde pericope te doen kennen en anderen tot de opzettelijke beoordeeling daarvan uit te lokken.

De nieuwe verklaring, zeide ik. De heer Taylor verwerpt namelijk in de eerste plaats de gewone opvatting, die der anatomisten, gelijk hij zich uitdrukt, en geeft daarvan afzonderlijk rekenschap (Section II, *the anatomical rendering*, p. 51—63). Maar ook door de verklaringen van J. D. Michaëlis, Umbreit en enkele anderen gevoelt hij zich niet bevredigd. Hij noemt ze „semiliteral renderings" en wederlegt ze in eene volgende afdeeling zijner monographie (Section III p. 63—75). Daarvan onderscheidt hij dus zijne eigene exegese, als *the literal rendering*, aan welker uiteenzetting en toelichting de grootste helft van zijn boek is gewijd (Section I p. 1—50). Zij komt, in weinige woorden, hierop neder. *Pred.* XII : 2—7 behelzen eene dichterlijke beschrijving van den dood en van den schrik, de ontsteltenis en den rouw, die hij te weeg brengt. De schrijver teekent dat alles eerst (vs. 2) met een zeer gewoon beeld: „voordat de zon en het licht en de maan en de sterren verduisterd worden en de wolken wederkeeren na den regen". Daarna beschrijft hij in eigenlijke uitdrukkingen wat hij eerst metaphorisch had aangeduid (vs. 3 verv.). Er is hier sprake van de woning des overledenen, die als met een rouwfloers wordt overtogen · alle bewoners zijn bedroefd en ter neer geslagen: de huiselijke bezigheden staan stil; de deur blijft gesloten; de vroeger hoog gewaardeerde genietingen hebben hare aantrekkelijkheid verloren, want (vs. 5b) „de mensch gaat naar zijn eeuwig huis en de rouwdragers loopen rond door de straten" — in welke woorden de schrijver zelf aanwijst, dat het voorafgaande als teekening van den indruk, dien de dood maakt, moet worden verstaan. In de beide volgende verzen herhaalt hij nog eenmaal zijne hoofdgedachte, eerst in metaphorische, daarna in eigenlijke taal (vs. 6, 7). De gang der pericope is dus parallel met *Ezech.* XXXII : 7—9. Ook hier:

eerst het beeld der verduistering: „Ik zal den hemel bedekken en zijne sterren donker maken; ik zal de zon bedekken met eene wolk en de maan zal haar licht niet geven";

daarna beschrijving van den schrik: „En ik zal het hart van vele volken bedroeven";

eindelijk de catastrophe zelve: „ wanneer ik uw ongeluk breng onder de natiën, in landen die gij niet kent".

Dit korte overzicht zal, vertrouw ik, voldoende zijn om mijne lezers op de hoogte te brengen en hen voor te bereiden op de

lezing der pericope in haar geheel, zooals zij door Mr. Taylor wordt opgevat. Laat mij alleen nog vermelden, dat hare verdeeling, volgens hem, door den Prediker zelven duidelijk is aangewezen. Drie malen (vs 1b, 2 en 6) bezigt hij de samengestelde partikel עַד אֲשֶׁר לֹא, eigenlijk zoolang nog niet, of, korter: vóórdat. Zij kan als een nieuwe aanhef worden beschouwd, zoodat het geheel zich splitst in drie ongelijke deelen: vs. 1b, vs. 2—5, vs. 6, 7. De tweede, verreweg de grootste afdeeling, vs. 2—5, loopt niet *uno tenore* door, want zoowel met vs. 3 („ten dage dat enz."), als met vs. 5 („ook" of „bovendien") begint eene nieuwe onderafdeeling.

Ziethier nu de vertaling van Mr. Taylor, zoo getrouw mogelijk in het hollandsch overgezet:

En gedenk uwen Schepper in de dagen uwer jongelingschap,
VÓÓRDAT
kwade dagen komen en jaren naderen,
waarin gij zeggen zult: »Er is voor mij geen vermaak."
VÓÓRDAT
de zon en het licht en de maan en de sterren verduisterd zijn,
en de wolken wederkeeren na den regen.
Ten dage dat de wachters van het huis beven,
en de machtige mannen sidderen,
en de maalsters ophouden, na weinig te hebben verricht,
en de vrouwen aan de vensters uitziende worden verdonkerd [1]),
en deuren aan de straat gesloten worden,
terwijl het geluid van de molen daalt;
en de vogel opstaat om te krijschen [2]),
en al de dochters van het gezang gedempt zijn [3]).
Wanneer ze ook vreezen van omhoog en er verschrikkingen zijn op het pad,
en de amandel-bloesem mishaagt,
en de sprinkhaan hindert,
en de olijf geen smaak heeft [4]),
want de mensch gaat naar zijn eeuwig huis,
en de rouwklagers loopen rond in de straat.

---

1) Om geheel objectief te werk te gaan, geef ik in deze en de volgende aanteekeningen de woorden van het origineel. Hier luidt het: and the gazers, at the lattices, are darkened.

2) And the bird rises to voice. Zie beneden!

3) Are subdued.

4) And the olive palls. Het woord „olive" staat, ter wille van de welluidendheid, voor „capperberry".

VÓÓRDAT
de zilveren draad ontsnapt,
en de gouden haspel voortrolt,
of de kruik wordt leeg gestort over de bron,
en de emmer verbroken wordt boven de put[1]),
en het stof terugkeert op de aarde, gelijk het geweest is,
en de geest terugkeert tot God, die hem gegeven heeft.

Eene en andere bijzonderheid in deze vertaling vordert eenige toelichting. Ik geef die in den vorm van korte scholiën bij de verzen, die haar het meest behoeven.

In vs. 3 staan de wachters van het huis en de maalsters — slaven en slavinnen — tegenover de „machtige", of „kloeke, aanzienlijke mannen" en de vrouwen of meisjes, die aan de vensters staande uitzien. De bedoeling is dus, dat meesters en dienaars, meesteressen en dienstmaagden (die evenzoo verbonden worden in *Ps.* CXXIII: 2), allen evenzeer door schrik en droefheid bevangen worden, als de dood uit hunnen kring een slachtoffer eischt.

De eerste helft van vs. 4 teekent de doodsche stilte der woning na de catastrophe, die haar getroffen heeft. De „vogel" in het derde lid, die den uitleggers reeds zoo veel hoofdbrekens heeft gekost, is volgens Mr. Taylor een krijschende vogel, uil of raaf, die, gelijk men zich herinnert, in vele oud-testamentische beschrijvingen van ruïnen of woeste plaatsen voorkomt (*Jez.* XXXIV: 11; *Zeph.* II: 14; *Mich.* I: 8; *Job* XXX: 29, 31; verg. *Openb.* XVIII: 2). Geheel parallel is *Ps.* CII: 6, 7, waar hetzelfde woord (צפור) wordt gebruikt. De „dochters van het gezang", in het vierde lid, zijn de zangeressen (*Pred.* II: 8), die zich in dagen van vreugde laten hooren, maar wier lied nu verstomd is en door het gekrijsch van den vogel wordt vervangen.

Het geheele vers wordt (p. 27) aldus geparaphraseerd:

Open house is not kept as heretofore,
And the mill is no longer heard preparing food for the reveller,
But the bird of evil omen raises his dirge,
And the merry voice of the singing girl is silent.

---

[1]) **The silver thread escape,**
and the golden real hasten,
or the pitcher be shattered upon the spring,
and the bucket be broken into the well.

In vs. 5 gaat de dichter op een ander terrein over, uit de woning naar het open veld in den omtrek. Het eerste *membrum* geeft te kennen, dat de schrik hen, die zich daar ophouden, van alle kanten overvalt. Zij zijn — zoo leert het vervolg — geheel terneergeslagen en dien ten gevolge niet slechts onvatbaar voor de genietingen, die hen anders aantrekken, maar worden zelfs daardoor onaangenaam aangedaan. Het gezicht, het gehoor en de smaak zijn alle ongevoelig geworden. De bloesem van den amandelboom leidt tot versmading (wellicht de phi"el van נאץ?); de sprinkhaan — wellicht de krekel? — welks geluid — of gezang — den wandelaar anders genoegen doet, is hem nu lastig; de smakelijke vrucht van den kapperboom mist nu zijne werking en wekt geen eetlust. „It *fails* viz. to attract appetite" (p. 38).

Ten aanzien van de beelden, in vs. 6a gebruikt, is Mr. Taylor zelf in het onzekere. Hij brengt tegen de meest gewone opvatting van de beide eerste *membra* bedenkingen in en poogt het waarschijnlijk te maken, dat ze doelen op d e n l e v e n s d r a a d. De discussie is te lang om in haar geheel te worden medegedeeld en laat zich niet wel in weinige woorden resumeeren. Ik moet dus den belangstellenden lezer verwijzen naar het boek zelf (p. 42 ff.). Daarentegen is vs. 6b duidelijk. De kruik, die leeggestort wordt boven de bron, waaruit zij pleegt te worden gevuld; de emmer, die versleten is en welks inhoud dientengevolge neervalt in de put, waarin hij wordt neergelaten om het water op te halen — ze zijn beelden van het menschelijke lichaam, dat tot het stof, van den levensadem, die tot God terugkeert.

Hiermede heb ik het eerste gedeelte van mijne taak volbracht. De inhoud van Section II en III, die bedenkingen tegen de „anatomische" en de „half-letterlijke" opvatting behelzen, behoeft niet volstrekt te worden medegedeeld. De bezwaren van Mr. Taylor zijn dikwerf verre van ingebeeld. Doch het oordeel over zijne eigene verklaring is onafhankelijk van dat over het welslagen zijner voorgangers. Men zou dit laatste voor een goed deel onderschrijven en toch bezwaar kunnen hebben tegen zijne eigene poging om licht in de duisternis te ontsteken. Welke twijfelingen daaromtrent bij mij bestaan, wil ik nu nog kortelijk uiteenzetten.

Eene en andere bijzonderheid komt, naar het mij toeschijnt, in de verklaring van Mr. Taylor niet geheel tot haar recht.

De laatste regel van vs. 3 („en de vrouwen" — of meisjes —

„aan de vensters uitziende worden verdonkerd") is, volgens zijne opvatting, niet natuurlijk en eenvoudig. Wanneer de deuren van het huis gesloten en alle huiselijke werkzaamheden gestaakt worden, dan — zou men verwachten — trekken ook de bewoonsters zich terug en staan deze niet langer aan de vensters uit te zien. Dat zegt de dichter evenwel niet. Wel, dat die bewoonsters „verdonkerd" of „duister worden". Past men dit — met „de anatomisten" — op de oogen toe, dan heeft het een zeer goeden zin. Maar ook, als men daarbij denkt aan werkelijke vrouwen of meisjes? Mr. Taylor (p. 14) herinnert aan de talrijke plaatsen, waarin de duisternis het ongeluk en de droefheid, het licht den voorspoed en de blijdschap aanduidt (*Pred.* V : 17 ; XI : 8 ; *Klaagl.* III : 1, 2; V : 14—17). Zeer juist, maar kan men nu van rampspoedigen zeggen, dat zij „duister worden"? De uitdrukking is zonder voorbeeld en althans vreemd gekozen.

Aan de scherpzinnigheid, waarvan de exegese van vs. 4b getuigt, doe ik gaarne hulde. Ook moet ik toegeven, dat het parallelisme er voor pleit om הצפור „de vogel", als het subject van den zin op te vatten, evenals „al de dochters van het gezang" in het volgende *membrum*. Doch datzelfde parallelisme zou er toe leiden om de verklaring van „al de dochters van het gezang" door „al de zangeressen" te verwerpen en om aan יקום לקול eene andere beteekenis toe te kennen, met die van ישחו in overeenstemming. Mr. Taylor vindt in de twee versleden eene tegenstelling. Zijne verklaring is mogelijk, maar — óók waarschijnlijk? Indien de dichter eene antithese in den zin gehad had, zou hij dan de beide *membra* eenvoudig met de *copula* aan elkander verbonden hebben? Zou hij dan niet eerst het zwijgen der zangeressen en daarna het gekrijsch van den vogel hebben vermeld? Het zijn slechts vragen, die ik opwerp, vooral om duidelijk te maken, waarom de opvatting van vs 4b mij, ook na herhaalde overweging, niet recht bevredigt.

Gewichtiger dan deze détails schijnt mij het bezwaar, dat vs. 2 oplevert. Men herinnert zich, dat het, naar de opvatting van Taylor, den schrik en de ontsteltenis, die in vs. 3 verv. beschreven worden, voorloopig en metaphorisch aanduidt. Hij verwijst daarbij (p. 4—6) naar de bekende plaatsen *Jez.* XIII : 10, 11 ; *Jer.* IV : 21, 29 ; *Ezech.* XXXII : 7 — 9 ; *Joël* II : 1—10 ; *Amos* VIII : 9, 10. Zonder twijfel valt hier overeenkomst op te merken. De profeten schilderen „den dag van Jahveh", in al zijne vreese-

lijkheid als verduistering van zon, maan en sterren, en hiervan gewaagt ook de Prediker. Maar — verwacht deze dan ook een dergelijken „dag van Jahveh"? Dat blijkt uit zijn boek volstrekt niet. Veeleer het tegendeel: vele zijner beschouwingen en klachten over den loop der aardsche dingen zouden òf achterwege gebleven òf geheel anders uitgedrukt zijn, indien hij in dit opzicht met de profeten ééne lijn getrokken had. Dit maakt ons dus reeds eenigermate huiverig, om vs. 2 met de boven aangewezen uitspraken der profeten geheel parallel te achten. Maar nu komt er, bovendien en afgezien hiervan, in dat vers één trek voor, waaraan in de profetische schilderingen van „den dag van Jahveh" niets beantwoordt. Ik bedoel de laatste woorden: „en de wolken terugkeeren na den regen". Bedrieg ik mij niet geheel, dan brengen ze ons op een ander terrein over, ik zou bijna zeggen: van het bovennatuurlijke op het gebied der gewone natuurverschijnselen. De regel is, dat na den regen de wolken zich verstrooien: *post nubila Phoebus*. In strijd met dien regel zal nu, in den tijd waarover de Prediker spreekt, de hemel altijd door bewolkt zijn. Maar dan bedoelt hij zeker ook in dat voorafgaande, dat de zon, het licht, de maan en de sterren — niet op één bepaald oogenblik en ter aanduiding of aankondiging van ééne groote catastrophe, maar — voortdurend verduisterd zullen wezen. Trouwens, dit zegt de dichter *totidem verbis*. Hij spreekt niet — gelijk de profeten doen — van eene buitengewone, door Jahveh bewerkte verduistering, maar van het donker zijn (תחשך) van de hemellichten, of liever nog: van alle lichten zonder onderscheid. Misschien zal Mr. Taylor, of een zijner geestverwanten, in staat zijn, deze bedenking weg te ruimen. Doch zoolang dit niet is geschied, zie ik daarin eene niet te versmaden aanbeveling van de door hem bestreden opvatting. Het valt immers in het oog, dat de als het ware natuurlijke verdonkering, die in vs. 2 beschreven wordt, geheel beantwoordt aan den toestand, waarin zich de afgeleefde grijsaard bevindt?

Den kreeftengang volgende ben ik nu genaderd tot vs. 1. Al aanstonds bij eene eerste kennismaking met Mr. Taylor's monographie zag ik vooral daarin bezwaar tegen zijne opvatting. Wanneer ik er thans toe terugkeer, dan is dat bezwaar niet opgeheven. Het laat zich ontleden in vier bedenkingen.

Over het woord „uwen Schepper" laat de Engelsche exegeet zich niet uit. Hij kent den commentaar van Graetz en weet dus ook,

welke moeilijkheid hier, in dit verband, de vermaning om den Schepper te gedenken oplevert (verg. H. XI: 9, 10). Ten onzent was daarop reeds vroeger door van Gilse en de Jong gewezen. Heeft hij daarvan niets gevoeld? Waarom dit punt, dat toch ook op de verklaring van het vervolg invloed kan hebben, met stilzwijgen voorbijgegaan?

De samengestelde partikel עד־אשר לא wordt teruggegeven door **vóórdat** („ere"). Ik zal dit niet onjuist noemen. Maar ik mag toch doen opmerken, dat er eene reden moet hebben bestaan, waarom de schrijver dezen en niet een anderen, meer gewonen vorm (טרם of בטרם) bezigde. Hij schreef: **zoo lang nog niet**, omdat hij dacht aan eene toekomstige **periode**, aan een **toestand**, die nu nog niet aanwezig was, maar eenmaal dáár zou zijn. Met andere woorden: er ligt in deze partikel een argument ten gunste van de gewone opvatting, dat Mr. Taylor niet ontzenuwd, waarschijnlijk zelfs niet gevoeld heeft.

De vertaling van den derden versregel is boven door mij medegedeeld. Zij luidt in het oorspronkelijke: „wherein thou shalt say there is for me no pleasure". Is dit wel geheel juist? Als ik de woorden goed versta, dan beantwoorden בהם en אשר aan elkander en slaan ze samen terug op het onmiddellijk voorafgaande שנים. Ze beteekenen dus: „jaren waarvan gij zeggen zult: ik heb daarin geen behagen", of korter: „jaren, waarin gij verklaren zult geen welgevallen te hebben". Dit is, gelijk vanzelf spreekt, euphemistisch uitgedrukt. De dichter wil zeggen: jaren, waarin gij zelf erkennen zult verdriet te hebben. Vrage: is dit eene eigenaardige en geschikte aankondiging van den inhoud van vs. 2 verv., zooals deze door Mr. Taylor wordt verstaan?

Met dien derden regel vormt de tweede één geheel. Wederom eerst eene kleine aanmerking op de vertaling. „Days of evil" is niet geheel hetzelfde als ימי הרעה. Het lidwoord staat niet voor niets in den tekst. „Kwade dagen" zou zijn: יָמִים רעים. Nu moet het worden: „de ongeluksdagen", „the days of evil". Brengt men dit nu in verband met het onmiddellijk volgende; neemt men in aanmerking, dat שנים door אשר bepaald wordt, dan zal men er vanzelf toe komen om te vertalen: „zoolang nog niet **de ongeluksdagen** gekomen en **de jaren** genaderd zijn, waarin gij zeggen zult geen welgevallen te hebben". Maar is dit niet eene geheel ondubbelzinnige aanduiding van **den ouderdom**?

Indien de dichter — gelijk Mr. Taylor meent — voornemens was alleen den dood te beschrijven, zou hij zich dan zóó hebben uitgedrukt? Het is zonderling, dat de schrijver deze vraag niet opwerpt en beantwoordt. Zijne aanteekening bij vs. 1 is kort genoeg om hier in haar geheel te worden medegedeeld: „The verse describes a time when the man's youthful gladness has left him, but when death is not altogether close at hand. The duration of the period is indefinite: these days of darkness „shall be many" (Eccl. XI : 8)." Het blijkt derhalve, dat Mr. Taylor in de hoofdzaak interpreteert als wij. Maar hoe dan het vervolg? Indien vs. 2—5, ook blijkens den gelijkluidenden aanhef, met vs. 1ᵇ parallel loopen, m o e t e n ze dan niet bevatten wat de schrijver er n i e t in vindt?

Videant acutiores. Ik mocht mijne bedenkingen niet terughouden, maar zal mij verblijden, indien ze den indruk van het verslag, dat daaraan voorafgaat, niet verzwakken of zelfs mede uitlokken tot de studie van Mr. Taylor's monographie.

Leiden. A. KUENEN.

LITERARISCH OVERZICHT.

De studie der assyrische oudheid levert een steeds rijkeren oogst van literatuur; wij zullen ons ditmaal bijkans uitsluitend daarmee hebben bezig te houden.

Joachim Ménant, *Annales des Rois d'Assyrie, traduites et mises en ordre sur le texte assyrien* (Parijs, 1874), behoort wel niet rechtstreeks tot ons gebied, doch kan daarom niet met stilzwijgen worden voorbijgegaan. De historische Opschriften toch, waarvan hier opnieuw een vertaling gegeven wordt, bevatten niet weinig wat op den godsdienst betrekking heeft en moeten althans door elk, die zich met de geschiedenis van den assyrischen godsdienst bezighoudt, gekend en bestudeerd worden. Behalve de bekende aanroepingen van twee, zeven, twaalf of dertien goden, waarmee verscheidene der historische teksten beginnen, zooals die van Tuklatpalasar I, Asurnaçirhabal Salmanasar III (IV), Samsiyav, enz., vindt men hier het merkwaardige opschrift van het Nabu-beeld, door een der dienaars van Yav-nirari ter eere van dezen vorst en diens gemalin Sammuramat (Semiramis) opgericht, onderscheidene wij-opschriften van tempels en bovendien een aantal uitingen van koninklijke vroomheid, waaruit dikwijls beter dan uit een meer bepaald godsdienstigen tekst het karakter van hun godsdienst kan worden afgeleid.

Het werk van Ménant is niet voor de Assyriologen als zoodanig, maar voor alle beschaafde lezers bestemd. Het bevat vertalingen van de teksten en niet veel meer, tenzij men de korte inleidingen van elke periode wil aanvoeren, die trouwens de groote historische en chronologische vraagstukken wel aanroeren maar niet bespreken, of de nog korter résumé's aan 't eind van de voornaamste regeeringen. Op zichzelf heb ik daartegen niets. Integendeel, ik juich het toe. Wil men eenigszins naar volledigheid streven en een geschiedkundig overzicht leveren, dan kan men geen philologischen commentaar

bij de teksten voegen. Maar ik vrees, dat Ménant wat al te ver is gegaan. Een rechtvaardiging van zijn vertaling voor de mannen van het vak kon hij niet geven, zonder in te groote uitvoerigheid te vervallen. Maar juist zij, voor wie hij zijn werk bestemde, hadden behoefte aan andere ophelderingen. Niets wordt toegelicht. Namen van goden en vorsten, van landen en steden verdringen zich als 't ware onder de oogen van den lezer, maar zoo hij ze niet van elders kent, zij blijven voor hem slechts klanken. Is hier nog veel onbekend of onzeker, mij dunkt, het zou zeer wenschelijk zijn geweest, zoo in korte aanteekeningen geregeld vermeld ware wat reeds zeker en wat althans waarschijnlijk is. Het werk zou daardoor voor den beschaafden lezer veel in waarde hebben gewonnen.

De *Annales* bevatten alleen de opschriften der assyrische koningen; die der oud-chaldeeuwsche en der latere babylonische vorsten zijn hier uitgesloten, hetgeen wij, vooral met betrekking tot laatstgenoemde (de eerste zijn van minder omvang en nog moeilijk in geschiedkundige orde te rangschikken), wel een weinig betreuren. Maar wellicht geeft de auteur die later.

Over de juistheid en nauwkeurigheid der vertaling kan hier niet gesproken worden. In 't algemeen verdient zij, geloof ik, vertrouwen. Ménant heeft, èn door vroegere werken, èn door zijn kortelings voltooid *Syllabaire assyrien* (helaas! slechts in één zin niet onvolledig meer) bewezen, dat de oorspronkelijke teksten ijverig en met zorg door hem bestudeerd worden. Het is waar, dat de vertaling der plaatsen, welke op den godsdienst betrekking hebben, hier en daar nog al iets aan nauwkeurigheid te wenschen overlaat en dat somtijds in 't oorspronkelijke een geheel andere godennaam gevonden wordt, dan dien men leest bij Ménant. (Bijv. blz. 35 in de lijst der goden onder Tuklatpalasar I, heet de derde god Sin, o. a. met de epitheta: »god der kronen, die den dauw der *namriri* verspreidt." Deze epitheta behooren aan Hia, den god van de aarde en haar dampkring Nisruk-Salman, niet aan Sin. Inderdaad leest men ook in den tekst niet »God dertig" = Sin, maar »God veertig," waarmee Hia bedoeld wordt. De vergissing dagteekent echter reeds van vroeger. Blz. 48 staat bij Ménant eens »Anu en Asur," een andere maal »Anu en Dagan"; beide malen heeft de tekst: »Anuv en Yav (Bin)" I Rawl. 16. col. 8, l. 41 en 44.) Maar dergelijke kleine onnauwkeurigheden, die trouwens spoedig hersteld zijn, kunnen het nuttige werk niet onbruikbaar maken.

Behoort Ménant niet tot de trage schrijvers, in vruchtbaarheid wordt hij nog overtroffen door zijn onvermoeiden landgenoot François Lenormant. Deze geeft niet één deel, maar drie deelen te gelijk, en al bestaan twee daarvan hoofdzakelijk uit artikelen in verschillende tijdschriften reeds vroeger verschenen, die artikelen zijn zorgvuldig herzien, aangevuld en verbeterd. Beide werken, die ik bedoel, verdienen in hooge mate de aandacht.

Les premières Civilisations, Études d'Histoire et d'Archéologie (II Dln. Parijs 1874. Prijs *f* 8.25), zoo luidt de titel van het eerste. Vooral het tweede deel moet ons hier bezighouden. Het eerste deel handelt over de voorhistorische archeologie en over Egypte. In een zeer lezenswaardig artikel wordt het vraagstuk van den fossielen mensch besproken, aan wiens bestaan de schrijver niet alleen niet twijfelt, maar wien hij ook een vrij hooge mate van beschaving toekent. Hij meent zelfs sporen te kunnen aanwijzen, waaruit blijkt dat de voorhistorische mensch het vuur gekend en een zekeren godsdienst gehad heeft, wat de meeste oudheidkundigen nog onbewezen achten. De sporen van het laatste althans zijn zeer flauw. Het spreekt van zelf dat hij poogt, de uitkomsten van dit onderzoek met de oude overleveringen der Hebreën overeen te brengen, omdat hij deze laatste als geopenbaarde goddelijke waarheid beschouwt. Van zulke harmonistische pogingen zijn wij sints lang genezen en het loont de moeite niet meer ze te weerleggen. Aan exegeze, kritiek en oudheidkunde moet daarbij evenzeer geweld worden aangedaan. Het volgende opstel, over de monumenten der neolithische periode, de uitvinding der metalen en hun invoering in het Westen, is ook voor ons niet van belang ontbloot. Slechts vrees ik, dat de schrijver daarin wat veel heeft toegegeven aan de stoute en vernuftige, doch vrij onzekere onderstellingen van den Baron d'Eckstein, wiens problematische Kushieten ons ook hier weder vervolgen.

De afdeeling Egypte bevat, uitgenomen een vertaling van het gedicht van Pentaura en een belangwekkend artikel over den Roman der twee broeders, eén grooter verhandeling van zuiver archeologischen aard.

Maar het is vooral het tweede deel, waarvan ik de lezing aan alle vrienden der godsdienstwetenschap zou willen aanbevelen. De verhandeling die het deel besluit, over de legende van Kadmos en de phenicische nederzettingen in Griekenland, van groote geleerdheid en combineergave getuigende, vermeld ik slechts met een enkel woord. Maar bij de drie eerste stukken, onder het opschrift »Chaldée et Assyrie" vereenigd, moet ik een weinig langer stilstaan. Hier

vinden wij vooreerst het ons bekende opstel over den Zontvloed en het babylonische epos weder, maar uitgebreid, gewijzigd en verbeterd. Ook van Istar's nederdaling ter helle, waarvan L. reeds in zijn *Fragments cosmogoniques de Bérose* een eerste vertaling beproefde, geeft hij hier een vollediger en juister overzetting. Niemand die zich een helder oordeel wil vormen over de zontvloedslegende in Genesis, mag dit stuk over de babylonische legende ongelezen laten. Zeer vernuftig is de gissing van L., dat de naam Noach, van נוח, »wonen," de semietische vertaling zou zijn van Hia of Êa, een akkadischen god, dien de Babyloniërs en Assyriërs met naam en al overnamen, ofschoon zij hem de semietische bijnamen van Nisruk (den vereeniger, den huwlijksgod, en Salman (den redder) gaven. Hia of Ea beteekent: huis, woning, en deze god vervult in het babylonische zontvloedsverhaal de rol van redder en verzoener. Zijn naam zou dan bij de West-Semieten op den held zelven zijn overgegaan, die in Mesopotamië anders (Sisit of Sisuthros) heet. Ook komt, al is Noach bij de Israëlieten geheel een mensch geworden, wat van hem verhaald wordt geheel met het karakter van Hia overeen. Afgezien van de overeenstemming in den naam zouden wij, op grond van zijn legenden, reeds tot het besluit moeten komen, dat hij naar zijn wezen geen ander is dan de akkadische en oud-babylonische Hia. Omtrent sommige andere beweringen van L. koester ik nog eenige twijfelingen. Burnouf kende slechts drie indische zontvloedsverhalen en meende, niet zonder grond, dat die alle van Semieten waren overgenomen. L. is dit met hem eens, maar wil dit, in strijd met Pictet (*Origines Indo-européennes*, II, 617), ook op het later bekend geworden verhaal van het Çatapatha Brâhmaṇa toepassen. Het schijnt mij daartoe veel te zelfstandig en te eigenaardig indisch gekleurd. Hetzelfde geldt van een der grieksche zontvloedsagen. De legende van Deukalion en Pyrrha is zeker van oorsprong semietisch. Wij hebben daar de twee goddelijke wezens, een die den vloed zendt om de menschen te bestraffen, Zeus, een ander die waarschuwt, Prometheus, de ark, het offer, den redder (Zeus phyxios ≑ Salman), de steenen die menschen worden, en ook de namen der hoofdpersonen hebben een vergriekschten semietischen klank. Maar de legende van Ogyges, den oudsten koning van Attika, die met eenige medgezellen in een schip aan den vloed ontkomt, is wel zuiver arisch of indo-europeesch. Reeds Pictet (a. w. II, 628) merkte de overeenkomst tusschen den naam Ogyges en het skr. *âugha* = zontvloed op. Doch wij mogen hierbij niet langer stilstaan.

Volgt een beschouwing over en vertaling van een verzameling van hymnen aan de goden, gevonden in de bibliotheek van den laatsten grooten assyrischen koning Asurbanipal, doch door dezen aan de veel oudere boekerij van Sargin I te Erech (Uruch, Orchoë) ontleend, en grootendeels nog in twee talen, Akkadisch en Assyrisch (of eigenlijk Babylonisch), voorhanden. L. geeft daaraan den titel van *Véda Chaldéen*; werkelijk heeft de verzameling met de oudste heilige Schrift der Hindus, den Rigveda, of misschien meer nog met den Atharvaveda een treffende overeenkomst. Voor den beoefenaar der godsdienstgeschiedenis zijn dit onschatbare overblijfselen der oudheid. Hier spreken niet de vorsten in officiëele taal over de goden die zij aanbidden, hier stort het vroom en dichterlijk gemoed zich vrijelijk uit. Niet al deze liederen hebben even groote poëtische waarde, maar van sommige is die zeer groot. De diepere kennis der assyrische en babylonische goden (die inderdaad niet verschilden) wordt daardoor niet weinig bevorderd. De maangod Sin, de zonnegod Samas, en de uit den Bijbel bekende Marduk, Nabu en Nirgal zijn de voornaamsten waaraan deze zangen gericht zijn. Op één punt, doch juist een zeer belangrijk punt, meen ik van den geleerden schrijver te moeten verschillen. Volgens hem is de semietische tekst oorspronkelijk, de akkadische een vertaling. Ik ben overtuigd, dat het juist omgekeerd is, en ik sta, zooals mij onlangs uit een schrijven van Prof. Schrader bleek, in die overtuiging niet alleen. Van hoe grooten invloed deze meening op de geheele beschouwing van den babylonisch-assyrischen godsdienst is, zal ik straks vermelden.

Het laatste opstel van deze afdeeling is van zuiver historischen aard, doch voor de godsdienst-geschiedenis niet zonder gewicht. Het handelt over Merodach-Baladan (Marduk-bal-idinna), ons uit den Bijbel reeds bekend. Zijn hardnekkige worsteling tegen de assyrische koningen, vooral tegen Sargin en de Sargoniden, een worsteling, die wel niet met gunstigen uitslag bekroond werd, maar den grondslag legde voor de herleving van Babylonië, wordt hier naar de oude documenten verhaald. Uit deze laatste blijkt, dat het gezantschap van Merodach-Baladan aan Hizkia onder de regeering van Sargin moet hebben plaatsgehad en dus aan de verovering van Judea door Sinachirib, Sargins opvolger, moet zijn voorafgegaan. Deze kan dan niet in het 14e jaar van Hizkia geschied zijn, toen Sargin nog op den troon zat, maar wel in zijn 28e jaar. Hetgeen in 2 Kon. 20 verhaald wordt moet dus aan 't verhaalde in 2 Kon. 18 en 19 voorafgaan, en 2 Kon. 18, 13 (vgl. Jes. 36, 1) zal, in plaats van

»in het 14ᵉ jaar van koning Hizkia," moeten gelezen worden »14 jaren daarna," dat is: na het gezantschap van Marduk-baliddin.

De benaming »*un patriote babylonien du VIIIᵉ siècle*," door L. aan den laatstgenoemde gegeven, komt mij minder juist voor. Marduk-baliddin was eigenlijk geen Babyloniër. Hij was koning van het zuidelijke Chaldeeuwsche rijk en zijn rezidentie was de hoofdplaats van dat rijk: Bet-Yakin. Hij had zich meester gemaakt van Babel, de stad van wier bezit de suprematie in Mesopotamië afhing, en hij wist zich daar, begunstigd door woelingen in het Assyrische rijk, een aantal jaren te handhaven, maar Babel zelf was niet in opstand. Het was met één woord geen strijd voor de vrijheid van 't vaderland, door patriotisme ingegeven, maar een strijd om de hegemonie, sints eeuwen door Assyrië uitgeoefend en die het zegevierend tegen den Chaldeeuwschen mededinger verdedigde, doch die het spoedig daarna verloor.

In weerwil van deze aanmerkingen verheugden wij ons evenwel over deze uitgave, die de kennis der oudheid, vooral van de mesopotamische, zeer bevordert en in ruimer kring verbreidt.

Te gelijk met deze verbeterde uitgave van reeds vroeger gedrukte artikelen, verraste Lenormant ons met een geheel nieuw en hoogst belangrijk werk: *Les sciences occultes en Asie. La Magie les Chaldéens et les origines Accadiennes* (Parijs, 1874. Prijs ƒ3.60). Reeds vroeger had hij in zijn *Études Accadiennes*, waarvan de voortzetting zeer verlangd wordt, en dat, als van zuiver taalkundigen aard, hier niet besproken werd, belangrijke bijdragen geleverd tot de kennis van de taal, die door de vóor-semietische bewoners van Mesopotamië werd gesproken, en die thans, in weerwil van Oppert's tegenspraak, met volle recht Akkadisch genoemd wordt. In die taal zijn een aantal teksten voorhanden, de meeste ook in het Assyrisch bewaard, en Lenormant geeft ons in het werkje dat wij nu aankondigen de vrucht van het onderzoek dier oude teksten. Hij vergenoegt zich niet met daarvan een vertaling te leveren, maar bespreekt ze uitvoerig, en maakt daaruit een reeks van vernuftige gevolgtrekkingen. Voor een deel zijn het dezelfde zangen, die hij in zijn *Premières Civilisations: un Véda Chaldéen* noemde, voor een deel andere, meest tooverformulen en bezweringen tegen booze geesten. Uit hetgeen hij daarvan bijeenbracht en met andere verwante stelsels en voorstellingen vergeleek, is een geregelde verhandeling over de verborgen wetenschap-

pen in het Oosten en bijzonder over de Magie bij de Chaldeën en de oorsprongen van de Akkadiërs ontstaan.

Hij begint met de tooverij en wichelarij bij de Chaldeën, naar de bronnen zelve, te schetsen en met die der andere Semieten en der Hindus te vergelijken. De egyptische Magie wordt dan vrij uitvoerig beschreven en het groote verschil tusschen haar en de Chaldeeuwsche aangewezen. Achtereenvolgens behandelt L. dan de Chaldeeuwsch-babylonische en Akkadische godsdiensten, die volgens hem geheel verschillend zijn, vergelijkt daarna den godsdienst en de Magie bij de Akkadiërs met die der andere Turanische volken, en bespreekt ten laatste, als slotsommen uit het voorgaande, het ethnographische en linguistische vraagstuk en de plaats die de Turaniërs in Chaldea en West-Azië innamen. Deze vluchtige opgave kan eenigszins een denkbeeld geven van den rijken inhoud en van het vele nieuwe, dat ons hier geboden wordt.

Maar wij hadden gaarne van dien rijkdom iets gemist, indien de schrijver wat dieper had willen ingaan op sommige punten. Met zijn voorstelling van den godsdienst der Mesopotamische Semieten, die wij trouwens reeds uit vroegere geschriften kenden, kunnen wij ons nog altijd niet vereenigen. L. neemt, naar mijn inzien, te zeer de voorstellingen der latere Babyloniërs, zooals wij die bij Berosos en Damascius vinden, ten grondslag en schikt daarnaar hetgeen de monumenten leeren, zoo goed en zoo kwaad dat mogelijk is. Even verkeerd, dunkt mij, als wanneer men den egyptischen godsdienst onder de Ramessiden — om van een ouder tijdperk niet eens te spreken — uit Hermes Trismegistos wilde leeren kennen. Maar vooral dat L. de semietische teksten voor de oorspronkelijke, de akkadische voor vertalingen houdt, en dan al wat daarin een hooger godsdienstige gedachte verraadt aan de Semieten, al het magische aan de Akkadiërs toeschrijft, komt mij gewaagd en onjuist voor. De Akkadische godsdienst wordt, naar zijn voorstelling, een zoo zuiver Spiritisme als nergens, zoover ik weet, op de wereld bestaat of bestaan heeft. Al wat zij aanbidden behoort tot het rijk der lagere geesten; zij houden nauwelijks een enkelen god over, tenzij dat zij dien aan de Semieten ontleenen. Ik kan mij alzoo noch met de beschrijving die de auteur van den Babylonischen, noch met die welke hij van den Akkadischen godsdienst geeft, vereenigen. In menig opzicht zou ik het tegendeel durven staande houden van hetgeen hij beweert, en dat op grond van hetgeen door hemzelf wordt aangevoerd. Ik acht den invloed door den Turanischen godsdienst van Mesopotamië op den

godsdienst van alle Noord-Semieten uitgeoefend, zeer groot en diep, en in menigen god, die thans nog voor semietisch van oorsprong wordt gehouden, zie ik niets anders dan de gewijzigde gedaante van een oud-akkadische godheid. Dat de Semieten soms de akkadische goden met naam en al hebben overgenomen, wordt door L. niet ontkend, maar noopt hem niet zijn slotsommen te veranderen. Het is hier de plaats niet, dit alles in het breede te ontwikkelen. Maar hoewel ik niet nalaten mocht, dit voorbehoud te maken, ik ben niet blind voor de verdiensten van L's werk. Hij geeft een overzicht van alles wat op dit gebied reeds veroverd is, treft in hetgeen hij uit het gevondene afleidt dikwijls het juiste, levert zeer vruchtbare vergelijkingen, en heeft het turanisch karakter niet slechts van den godsdienst maar ook — en hiertegen werden rechtmatige twijfelingen geopperd — van de taal der oude Akkadiërs, naar ik meen, voldingend bewezen. Zoo wordt ons een blik geopend in de oudste beschaving, en het gebied der godsdienst-geschiedenis met een gewichtige provincie vermeerderd. Wellicht vinden wij later gelegenheid, deze korte aankondiging te laten volgen door een opzettelijke bespreking van dit jongste werk van den ijverigen archeoloog, een bespreking die het ten volle verdient.

Van de hand van Prof. Eberhard Schrader, wiens verhandelingen over het Babylonisch-Assyrisch in de *Zeits. d. deutschen morgenl. Gesellschaft* vroeger reeds in dit Tijdschrift besproken werden, en wiens werk *Die Keilinschriften und das Alte Testament* zeker in veler handen is, ontvangen wij thans een vertaling van verscheiden Teksten, die voor 't grootste deel reeds door anderen, met name Fox Talbot en Lenormant, werden overgezet. Uit den titel blijkt, welk stuk daaronder de voornaamste plaats bekleedt.

Die Höllenfahrt der Istar. Ein altbabylonisches Epos. Nebst Proben assyrischer Lyrik, von Dr. E. S. (Giessen, 1874. Prijs?). Een transscriptie van den tekst en vrij uitvoerige aanteekeningen, inleidingen en naschriften vergezellen de vertaling. Het zou niet mogelijk zijn, hier een beoordeeling van S's werk te geven, of aan te wijzen waarin zijn vertaling van die zijner voorgangers afwijkt. In de moeilijke plaatsen is dat verschil natuurlijk nog al zeer groot. Maar het komt mij voor, dat S's overzetting in menig opzicht boven die van Fox Talbot de voorkeur verdient. Met die van Lenormant (in zijn *Premières Civilisations* II, 84—93) komt zij meer overeen. Bovendien geeft S. steeds rekenschap van de zijne. Aan het grootere epische stuk

zijn eenige lyrische gedichten toegevoegd, konings- en boetpsalmen, zooals S. ze gaarne noemt, gebeden en bezweringen. Inderdaad hebben sommige dezer liederen niet slechts in den vorm, maar ook en vooral in den geest veel overeenkomst met de hebreeuwsche psalmen.

Istar's nederdaling ter helle is, zooals men weet, een gedeelte van dat groote epos, waartoe ook de babylonische zondvloeds-sage behoort, en een nauwlijks minder belangrijk gedeelte. Moeten wij ook voorzichtig zijn met het maken van gevolgtrekkingen uit de kleinere bijzonderheden van het verhaal, omdat die soms door de vertalers in geheel tegenovergestelden zin verklaard worden, de algemeene gang der legende en haar beteekenis zijn thans duidelijk genoeg. Istar, de godin der liefde en vruchtbaarheid (ofschoon zij tevens de krijgshaftige bij uitnemendheid is), begeeft zich naar »het verre land waaruit men niet terugkeert," blijkbaar, zooals uit de fragmenten van 't geen in den tekst voorafging en volgde duidelijk is, om haar gestorven minnaar, den jongen zonnegod, »den Zoon des levens", vandaar weder te halen. Op trotschen toon en met bedreigingen vraagt zij toegang. De deurwachter — een soort van Charon, want hij heet ook wachter des waters — durft haar dien niet verleenen zonder eerst de godin der onderwereld, de koningin der groote goden, vergunning te vragen. Deze vergunt den toegang, doch niet om aan Istars verlangen te voldoen. Zij laat deze van al haar kleederen en sieradiën berooven, die zij achtereenvolgens bij elke van de 7 poorten der onderaardsche sferen moet afleggen, en zet haar dan bij ontrouwe echtgenooten en lichtmissen, terwijl zij haar met vreeselijke kwalen bestraft. Intusschen is de wereld in verwarring en zijn de goden in beroering. Nu de godin der liefde en vruchtbaarheid in het Rijk der dooden gevangen is, houdt de voortplanting op en dierenwereld en menschdom moeten te gronde gaan. Opgewekt door een dienaar der goden (Naçir) gaan de zon- en maangoden Samas en Sin tot den grooten koning Hia of Ea, den god van 't vloeibare op aarde en in den hemel, god van vruchtbaarheid en wijsheid, om hem den treurigen toestand te doen kennen. Deze schept een bode, die naar de godin der onderwereld zal worden gezonden, om Istar in naam der groote goden op te eischen. De arme bode wordt door de grimmige vorstin van het Rijk der dooden met vervloekingen overladen, maar aan 't gebod wordt voldaan. Istar, met het water des levens besproeid en weer als te voren bekleed, wordt aan de wereld der levenden hergeven, zooals ook later met den »Zoon des levens" geschiedt. Meer dan een aantal officiëele ko-

ningsopschriften is dit episch verhaal geschikt, een denkbeeld te geven van de godsdienstige voorstellingen der Assyriërs en Babyloniërs en van het eigenaardig karakter der goden die zij aanbaden. Ook onderscheidt het zich door dichterlijke schoonheden, waaraan de vertaling van Schrader volle recht laat wedervaren.

Intusschen, terwijl Ménant en Lenormant onvermoeid voortgaan den roem der fransche assyriologische school te handhaven en Schrader met echt-duitsche grondigheid en degelijkheid op dit gebied zijn vaderland vertegenwoordigt, zitten ook de engelsche Archeologen niet stil. Van lieverlede heeft zich een zekere aansluiting gevormd tusschen de kenners der egyptische en der assyrisch-babylonische oudheid. De Egyptologen, als de oudere broeders, nemen in den regel de leiding op zich. Zoo was E. de Rougé en na zijn dood Paul Pierret hoofdredacteur van de *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, waarvan reeds drie afleveringen verschenen; zoo openen Lepsius en Brugsch hun bekend tijdschrift voor assyriologische bijdragen, en zoo is in 1870 te Londen de *Society of biblical Archaeology* gesticht, die zich wel ten doel stelt de oudheidkunde, geschiedenis, kunsten en chronologie van *bijbelsche* landen te leeren kennen, maar wier meeste werkende leden uit Egyptologen en Assyriologen bestaan. Haar voorzitter is de beroemde Egyptoloog Samuel Birch.

In de *Transactions* van deze *Society*, waarvan jaarlijks een deel in twee stukken (Prijs van 1 deel: *f* 3,25) verschijnt, komen verscheiden hoogstbelangrijke artikelen voor. Zeer zonderlinge trouwens ook, o. a. van den Heer A. M. Cameron, die Jahveh op Borneo meent weder te vinden en het Ophir van Salomo voor hetzelfde als Taprobane houdt, en meent dat de wijze koning zijn apen en pauwen, goud en edelgesteenten mede van dat zelfde eiland ontving, waar Nederland thans een zoo hardnekkigen krijg heeft te voeren. De tweede jaargang der *Transactions* (1873; de eerste is uitverkocht) bevat, nevens andere belangrijke bijdragen, zooals van Prideaux (over himyarietische epigraphie), van Goodwin (vertalingen van hymnen aan Amun van Thebe), van Haigh (over Ezra en Nehemia), een vertaling van de babylonische zontvloedsage door Smith en een met aanteekeningen en interlineaire vertaling van Fox Talbot voorziene uitgaaf in spijkerschrift van de boven besprokene Istar-legende. Ook de verhandelingen van den laatstgenoemde over het godsdienstig geloof der Assyriërs verdienen zeer de aandacht.

Behalve haar *Transactions* gaf de *Society* nog het eerste deeltje

uit van een verzameling, die wel geschikt is om de kennis vooral der mesopotamische en egyptische letterkunde in ruimer kring te verbreiden. De titel is: *Records of the Past: being english translations of the Assyrian and Egyptian Monuments*. (London, z. d., de voorrede is van 25 Dec. 1873. Prijs?) Het eerste deeltje van deze keurige uitgave bevat slechts overzettingen, met korte ophelderingen, van assyrische teksten, waaronder al weder Istars hellevaart, en voorts de volledige annalen van Asurbanipal, den voorlaatsten en een der grootste van de assyrische koningen, opschriften van Chammurabi, Rimmon-Nirari en Samas-Rimmon (zoo noemt Sayce: Binnirari en Samasbin of Yavnirari en Samasyav), Sinachirib en Darius, met bezweringsformulen, astronomische tabletten, enz. Het tweede deeltje, tegen Juli e. k. aangekondigd, zal louter egyptische teksten in vertaling bevatten.

Het ware te wenschen, dat in het schrijven der eigennamen eenige regelmaat gebracht wierd, of, zoo de verschillende medewerkers hun eigen lezing niet willen opgeven, dat althans gedurig in een noot de gewone omschrijving gegeven werd. Het moet den gewonen lezer in verwarring brengen, als in hetzelfde werk dezelfde god of persoon zoo geheel verschillend genoemd wordt. Wie kan aanstonds weten dat Rimmon en Vul één god is en wederom dezelfde, die elders Hu, of zooals thans meestal Bin genoemd wordt?

12 Juni. C. P. T.

Mijne lezers herinneren zich waarschijnlijk de belangwekkende »Essay" over den Talmud, die in het October-nummer van »the Quarterly Review" voor 1867 opgenomen en weldra in verschillende Europeesche talen overgebracht werd, o. a. in het Hollandsch (*Bibl. v. Mod. Theol.* Deel XII). De Schrijver, Emanuel Deutsch, geboren te Neisse in Silezië, den 28sten October 1829, van zijne vroegste jeugd af in den Talmud onderwezen, aan het Gymnasium zijner geboorteplaats tot de Universiteits-studie voorbereid, begaf zich in 1845 naar Berlijn en vandaar in 1855 naar Londen, waar hem aan het Britsche Museum eene betrekking was aangeboden, die hij nagenoeg tot zijn dood, den 12den Mei 1873, bekleedde. Door de zorg zijner vrienden is thans een bundel in het licht gegeven, met den titel: *Literary Remains of the late* Emanuel Deutsch. *With a brief memoir* (Londen, 1874). Het fraaie boekdeel van ruim 450 bladzijden bevat de reeds vermeldde »Essay" over den Talmud; eene nog uitgebreider verhandeling over het Islamisme, waarin wordt

aangetoond, dat Mohammed veel meer aan het Jodendom te danken had en daaruit overnam dan gewoonlijk wordt ondersteld; korte overzichten van voorlezingen over den Talmud, over Semietische beschaving en Semietische palaeographie; verder nog een aantal grootere en kleinere »Reviews," uit verschillende tijdschriften herdrukt, en artikelen over de Targumim en den Samaritaanschen Pentateuch, uit Deel II en III van Smith's *Dictionary of the Bible*, en over de Semietische talen, uit Kitto's *Cyclopaedia of bibl. literature*. De meeste dier »Reviews" betreffen geschriften over onderwerpen uit de Samietische taal- en letterkunde; één daarvan behandelt *Les Apôtres* van Renan. Meer op zich zelve staan *Five letters on the oecumenical council* (uit *The Times*) en eene beschouwing van de constitutie »Apostolicae Sedis" (uit *Macmillan's Magazine*).

In zijn geheel levert deze bundel het bewijs, dat de ongenoemde auteur van het daaraan voorafgaande levensbericht niets te veel zegt van de onvermoeide vlijt en de uitgebreide kennis van den zoo vroeg ontslapen geleerde. Dit blijft waar, al is het dat sommige artikelen een meer compilatorisch karakter dragen en dat eenige der »Reviews" zeer vluchtig zijn en wellicht niet verdienden voor de tweede maal te worden gedrukt. Het blijkt verder duidelijk, en dat Deutsch de kerkelijke bewegingen met groote belangstelling gadesloeg, en dat hij zich de Engelsche taal volkomen eigen had gemaakt en haar met het grootste gemak gebruikte. Toch laat de lezing van de »Remains" ons onvoldaan. Een man van zoo groote talenten en van zoo volhardenden ijver had iets anders en iets meer moeten voortbrengen dan deze losse en ten deele ongelijksoortige fragmenten. Dat was ook zijn eigen wensch geweest. Hij hield zich geruimen tijd bezig met een groot werk over den Talmud, waarop hij later bijdragen tot de geschiedenis der Joodsche literatuur had willen laten volgen. Doch hij bracht het niet verder dan tot de reeds genoemde »Essay." Grootendeels was dit het gevolg van zijne levensomstandigheden. De betrekking, die hij aan het Britsche Museum waarnam, was van ondergeschikten aard en werd schraal beloond, zoodat hij zich niet vrij bewegen kon en telkens van zijn hoofddoel werd afgetrokken. Doch voor een ander deel is de oorzaak van het fragmentarisch karakter zijner werkzaamheid te zoeken in hemzelven. Uit de bijzonderheden en herinneringen, in het levensbericht medegedeeld, doch meer nog uit de *Essays* zelve moeten wij opmaken, dat Deutsch een man was van een uiterst prikkelbaar

en gevoelig gestel, eene dichterlijke natuur. Zijn stijl is, ook bij de behandeling van dorre onderwerpen, bloemrijk en het tegenovergestelde van kalm. Niet zelden doet dit schade aan de wetenschappelijke juistheid en komt de wensch bij ons op, dat de auteur dichter bij den grond blijven en ons bepaald zeggen mocht, waar het op stond De *Essay* over den Talmud b. v. moet zeer zeker uit de poëzie in het proza worden overgezet, vóórdat wij van haar onderwerp eene zuivere voorstelling erlangen. Ook is er iets vermoeiends in de opeenstapeling van beelden en vergelijkingen, die daar en elders valt op te merken. Maar zou niet deze eigenaardigheid van den vorm der geschriften van Deutsch tegelijk rekenschap geven van de gedeeltelijke mislukking zijner literarische plannen? Het komt mij voor, dat hij te vele en te diepe indrukken ontving van hetgeen er om hem heen voorviel, om zich uitsluitend tot één onderwerp te bepalen of daartoe althans telkens terug te keeren. Hem zelven heeft die prikkelbaarheid veel leed berokkend, ons komt zij te staan op het gemis van een werk, dat, te oordeelen naar de hier geleverde fragmenten, hoogstbelangrijk had kunnen worden. De naam van Emanuel Deutsch zal nu wel blijven voortleven, maar toch in de geschiedenis der wetenschap niet die plaats beslaan, waarop hij, met zoo groote gaven, aanspraak scheen te hebben.

In 1861 gaf de Joodsche geleerde S. Baer den masoretischen tekst van de Psalmen »accuratius quam adhuc factum erat" in het licht, met de noodige masoretische bijlagen en een kort overzicht van de poëtische accentuatie. Diezelfde tekst, opnieuw nauwkeurig nagezien en hier en daar gezuiverd, is thans herdrukt en daartegenover de latijnsche vertaling van het Psalterium door Hieronymus (*Liber Psalmorum hebr. atque lat. ab Hieronymo ex hebr. conversus*. Consociata opera ediderunt C. de Tischendorf, S. Baer, F. Delitzsch. Lips. 1873; 1²/₃ Thaler). Delitzsch herinnert in de voorrede, dat Hieronymus het Psalmboek drie malen bewerkt heeft. Eerst verbeterde hij de oudere latijnsche overzetting; deze recensie, het *Psalterium Romanum*, wordt nog in het Missale gevolgd. Eene tweede bewerking van diezelfde overzetting, naar den hexaplarischen griekschen tekst, bekend onder den naam van *Psalterium Gallicanum*, vond zoo algemeene en blijvende goedkeuring, dat zij in de Vulgata werd opgenomen, als deel waarvan zij telkens herdrukt wordt en in aller handen is. De vertaling van het Psalmboek uit het hebreeuwsch,

tegelijk met die der overige boeken des O. Testaments tusschen 384 en 405 n. Chr. door Hieronymus tot stand gebracht, kwam niet in kerkelijk gebruik. Zij bleef evenwel bewaard, is door Sabatier en door Vallarsi uitgegeven, maar was tot dus ver alleen toegankelijk voor hen, die de folio's en kwartijnen van deze geleerden onder hun bereik hadden. Delitzsch, terecht overtuigd dat de vertaling van Hieronymus in ruimer kring bekend verdient te zijn, bewoog zijnen ambtgenoot Tischendorf om den tekst van Vallarsi, hier en daar gezuiverd en van den noodigen *apparatus criticus* voorzien, aan Baer's masoretischen tekst toe te voegen. Het is eene zeer nette handuitgave, die aan alle beoefenaren van de exegese des O. Testaments moet worden aanbevolen.

Dr. Colenso heeft de taak, die de uitgave van den *Speaker's Commentary* hem oplegde, gelukkig volbracht. In een 6de en laatste stuk van zijne *Critical Examination* behandelt hij den commentaar op het boek Jozua en de daaraan voorafgaande Inleiding, een en ander bewerkt door den Eerw. T. E. Espin. De methode, die hij hierbij volgt, is dezelfde als in de vorige stukken, die wij reeds kennen. Ook nu weder toont hij zonneklaar aan, dat de nieuwere critiek door deze apologetische onderneming niet wordt wederlegd. Op hare bedenkingen wordt niet ingegaan; hare hoofdbezwaren blijven onaangeroerd; de antwoorden, waarmede men haar afscheept, treffen het doel niet. Het kan zijn nut hebben, dit nog eenmaal en in bijzonderheden te bewijzen aan ieder, die het nog niet weet en het toch wel weten wil. In ieder geval was Bisschop Colenso verplicht den hem toegeworpen handschoen op te nemen en heeft hij zich van zijne verdrietige en eentonige taak met de hem eigen nauwgezetheid gekweten.

Inmiddels zijn de bewerkers van den *Speaker's Commentary* den Pentateuch reeds lang en nu ook de historische boeken van het O. Testament voorbij en tot de poëtische boeken overgegaan. Voor mij ligt het vierde deel van hun arbeid, 702 bladzijden, behelzende Job, de Psalmen, Spreuken, Prediker en het Hooglied. Niemand vordert of verwacht van mij, dat ik dit geheele werk leze en beoordeele. Ik heb mij moeten bepalen tot de studie van de Inleidingen op de onderscheidene boeken en van den commentaar op enkele, om eene of andere reden belangrijke plaatsen. Van den indruk, dien ik daarbij ontving, wensch ik rekenschap te geven. Wat reeds in vroegere

aankondigingen voorkwam, mag ik daarbij als bekend onderstellen (verg. Jaargang 1872 bl. 96 verv.; 1873 bl. 379 verv., 545 verv.).

Over de auteurs van dit deel een enkel woord vooraf. Het boek Job is bewerkt door den redacteur van den geheelen commentaar, Canon F. C. Cook. Van hem is ook de Inleiding op het Psalmboek en de verklaring van een groot aantal psalmen, terwijl de overige behandeld worden, deels door den Deken van Wells, deels door den Eerw. C. J. Elliott. Deze laatste leverde ook een excursus over Ps. XCI—C, ten bewijze dat deze gedichten onder de regeering van Hizkia, door Jezaja zelven of door iemand die zijne profetieën gelezen had, werden vervaardigd. De bewerker van de Spreuken is Prof. Plumptre; van Prediker de Eerw. W. F. Bullock; van het Hooglied de Eerw. Kingsbury.

Voor diegenen onzer, die Vol. I—III van den Commentaar kenden en wier verwachtingen dus niet zeer hoog gespannen waren, zal Vol. IV toch nog eene teleurstelling zijn. Zij kunnen zich bezwaarlijk hebben voorgesteld, dat de auteurs zóó ver ten achteren waren, als nu blijkt het geval te zijn. Dit geldt niet in de eerste plaats hunne exegese: zij gebruiken de thans zoo menigvuldige hulpmiddelen, ook de Duitsche commentaren, vlijtig en met oordeel, zoodat zij dan ook, gelijk te verwachten was, de leeken een heel eind verder brengen in het recht verstand van den tekst, dien zij verklaren. Doch in de literarische critiek en in de opvatting en waardeering van den inhoud der hier behandelde geschriften staan zij op een standpunt, dat wij op het vaste land nagenoeg alleen door de studie van oudere commentaren kennen. Dit is nog het minst toepasselijk op Prof. Plumptre, den bewerker van de Spreuken, en op den Eerw. Kingsbury, den commentator van het Hooglied. De eerstgenoemde slaat in de Inleiding een kalmen toon aan, vindt in het Spreukenboek ook niet-salomonische bestanddeelen en maakt den indruk, dat de dogmatiek hem niet verhinderen zou op dezen weg verder te gaan en b. v. ook H. I—IX tot later tijd te brengen, indien de argumenten, daarvoor aangevoerd, hem hadden kunnen overtuigen. De opvatting van het Hooglied, die de ander voorstaat, is ja allegorisch — in den trant van Delitzsch — maar toch gematigd en sober. Het gedicht is gewijd aan de ideale schildering en verheerlijking van de huwelijksliefde; de verbintenis van man en vrouw is op hare beurt type van de betrekking tusschen Jahveh en Israël, tusschen Christus en de Gemeente; dit laatste denkbeeld treedt evenwel niet op den voorgrond; wat de Eerw. Kingsbury

den historischen zin noemt, wordt in de aanteekeningen bij voorkeur in het licht gesteld, de allegorische verklaring, in hare verschillende schakeeringen, veeleer medegedeeld dan bepleit. Wij zouden dit alles natuurlijk geheel anders wenschen, maar – het is niet buitensporig. Van de opvatting der drie overige boeken — Job, Psalmen, Prediker — kan dit laatste niet worden getuigd. In de Inleiding op het boek *Job* (p. 1—19) worden de verschillende vragen, die betreffende de strekking, den ouderdom en den auteur oprijzen, achtereenvolgens beantwoord. Een onderzoek naar de taal en de verhouding tot andere boeken des O. Testaments leidt tot de slotsom, dat de Jobeïde oorspronkelijk geschreven is in Hauran, misschien door een van Job's afstammelingen, natuurlijk in de taal van die landstreek. De Eerw. Cook acht het lang niet onwaarschijnlijk (p. 17), dat Mozes, gedurende zijn verblijf in Midian, met het gedicht bekend werd en het tot zijn volk overbracht. Doch, alles wel overwogen, vindt hij het toch nog aannemelijker, dat een tijdgenoot van Salomo dezen dienst aan zijne volksgenooten zal hebben bewezen (ald.). Ook in dit geval verklaart zich het gemis van elke zinspeling op de Mozaïsche wet, indien nl. de bedoelde Israëlietische schrijver het boek niet geconcipiëerd, maar overgeschreven of overgezet heeft. Met dit gevoelen brenge men nu de opvatting van de strekking des boeks (p. 6) in verband. De schrijver wil aantoonen, dat »braafheid, hoewel zij, krachtens Gods beschikking en ten gevolge van zijn wereldbestuur, gewoonlijk eene rijke mate van tijdelijk geluk aanbrengt, niettemin in haar wezen van die vrucht onafhankelijk is". »De lange en bittere worsteling (tusschen Job en zijne vrienden) leidt hen tot een onderzoek, dat in diepte en onbeschroomdheid geene wedergade heeft, naar de algemeene strekking en de objecten van Gods kastijdingen, terwijl zij in Job's eigen geest het verlangen ontwikkelt naar een toekomstig oordeel, dat uitloopt in de vaste verwachting zijner aanstaande verlossing." — Ik onthoud mij, ten aanzien van dit alles, van verdere toelichting. Het is mij alleen te doen om aan te wijzen, hoever de bewerker van het boek *Job* nog verwijderd is van de historische interpretatie. Dat hij de redenen van Elihu voor echt houdt, zal nu wel niemand bevreemden.

Niet minder opmerkelijk is de Inleiding op de Psalmen (p. 146—172). De opschriften worden als geloofwaardig aangenomen. Ja, zoo weinig indruk hebben de bezwaren daartegen op den schrijver gemaakt, dat hij in § 6—11 eerst de Davidische psalmen in het algemeen karakteriseert en ze daarna in vijf groepen verdeelt, be-

antwoordende aan evenzoo vele perioden van David's leven: vóór zijne troonsbeklimming, vóór zijnen val, vóór zijne vlucht, vóór zijn herstel, tot zijnen dood. Ieder deskundige beseft aanstonds, wat ten aanzien van de exegese en vooral van de historische verklaring der Psalmen uit zulk eene poging voortvloeit. Dit in bijzonderheden aan te toonen schijnt mij, na al wat reeds over dit onderwerp is in het midden gebracht, geheel overbodig. Wanneer de uitleggers van het Psalmboek zich zelven en hunne lezers bevredigen kunnen met zulk eene interpretatie, als de verdediging van zoodanige stellingen met zich brengt, dan valt vooreerst niet met hen te redeneeren. Het blijkt trouwens uit het vervolg der Inleiding, dat zij nog mijlen ver afstaan van elke eenigermate historische opvatting. Ik heb het oog op § 18, met het opschrift: *Messianic Psalms* (p. 163 ff.). Herhaaldelijk treden daar de dogmatische onderstellingen aan het licht, waarvan de Engelsche uitleggers uitgaan. Zij zijn »ten volle overtuigd van de inspiratie der Psalmisten en gelooven met Petrus (1 Petr. I: 11) en alle Christenleeraars, dat de geest van Christus in hen was en door hen sprak (2 Petr. I: 21)." Zij vinden het hoogst natuurlijk, dat de oude kerkvaders overal in de Psalmen uitspraken van dien geest ontdekten, en, hoewel niet blind voor de bezwaren aan die consequent-messiaansche verklaring verbonden, toch spreken zij het uit: »Were there no alternative save that of rejecting the Messianic interpretation altogether, or of applying it throughout, few earnest Christians would hesitate to cast in their lot with those who accepted the latter: it would bring them nearer to the mind of the Spirit, and would in very many passages involve less strain upon the exegesis." Merkwaardige belijdenis! Wat daaraan verder nog wordt toegevoegd, is even ondubbelzinnig. Nadat op de verklaring der Psalmen in de Synagoge is gewezen, beroepen de schrijvers zich op de alles afdoende autoriteit van Christus. »Christenen, als zoodanig, mogen zich volstrekt niet aansluiten bij het systeem der negatieve critiek" (p. 165). Zij mogen in sommige punten hun eigen oordeel volgen, maar kunnen niet nalaten althans eenige Psalmen rechtstreeks en uitsluitend op Christus toe te passen. Als de duidelijkste proeven worden genoemd *Ps.* XXII, XLV, CX (p. 167 f.) Het behoeft geene aanwijzing, dat op deze dogmatische premissen al onze argumenten voor de nieuwere opvatting moeten afstuiten. Waartoe ze dan nog eens uiteengezet? Wij kunnen ons alleen verheugen, dat de toepassing van deze onderstellingen met zekere matiging plaats

heeft en dat aan de sympathie voor de oud-kerkelijke opvatting geen geheel vrije loop is gelaten.

Wat *de Prediker* aangaat alleen dit: de Eerw. Bullock verdedigt den Salomonischen oorsprong (p. 619 ff.). *C'est tout dire.* De bewijzen voor eene zoo ongerijmde meening kunnen wij nog lezen, maar niet langer ernstig in discussie brengen.

Moge het vele goede, dat de commentaren bevatten, in mindering komen van het onmiskenbare nadeel, dat de oncritische behandeling der poëtische boeken in de Inleidingen wel moet aanrichten.

Das Buch Hiob übersetzt und ausgelegt von Dr. F. Hitzig, Prof. der Theol. in Heidelberg (Leipz. u. Heidelb. 2²/₃ Thaler). Hitzig is als exegeet te zeer bekend, dan dat eene opzettelijke beoordeeling van dezen nieuwen commentaar noodig zou kunnen geacht worden. Het is voldoende, de verschijning daarvan aan te kondigen. Dat kan ik nu reeds en in weinige woorden doen, terwijl aan de critiek van het boek en aan de waardeering van zijnen inhoud eene gezette studie zou moeten voorafgaan, waarvoor mij tot dusver de tijd ontbroken heeft. Tevens kan ik nu reeds de Inleiding eenigszins nader doen kennen. Zij handelt 1° over den naam, den persoon en de woonplaats van Job (S. IX—XXIII); 2° over den geest, het plan en den vorm van het boek *Job* (S. XXIII—XXX); 3° over de eenheid en ongeschondenheid van het boek (S. XXXI—XL); 4° over den leeftijd en den persoon des schrijvers (S. XL—LI). Van deze 4 §§ is stellig de 1ste de meest eigenaardige. Op grond van zeer ver gezochte etymologieën en van somwijlen hoogst gewaagde combinatiën meent H. hier het tijdvak, waarin de dichter Job plaatst, en het tooneel, waarop hij hem laat optreden, te kunnen bepalen. Hij oordeelt overigens, dat Job (»de zich bekeerende") niet aan de overlevering ontleend, maar zuivere fictie is, en betoont zich niet geheel en al afkeerig van het denkbeeld, dat den dichter, bij het ontwerpen van dat beeld, Israël, meer bepaald Noord-Israël voor den geest stond. Dit hangt samen met zijne meening, dat de dichter een Ephraïmiet was, die zich na de verovering van Samarië naar Egypte begaf en daar, of anders na een lang verblijf in dat land, de Jobeïde schreef. Over de hoofdgedachte en de strekking oordeelt H., in § 2, zeer rationeel, althans naar het mij toeschijnt. Zoo ook over de eenheid en ongeschondenheid. De redenen van Elihu worden natuurlijk verworpen. Doch met de bezwaren tegen andere gedeelten, b. v. tegen de beschrijving van Behemôth en

Leviathan (H. XLI: 22—24 alleen uitgezonderd), tegen H. XXVII, XXVIII, tegen Proloog en Epiloog, kan H. niet instemmen. Daarentegen vindt hij hier en daar glossen, b. v. H. III: 5; XIX: 29; XXI: 21; XXXIX: 18. Doch over het algemeen schijnt hem de tekst tamelijk zuiver. — De argumenten, waarmede in § 4 de reeds vermelde bepaling van den leeftijd en het vaderland des dichters wordt verdedigd, zullen zeker de meesten met mij minder afdoende keuren. Hitzig draagt ook hierbij weder zeer fijne grammatische en stylistische opmerkingen voor. Doch de vrijmoedigheid, waarmede hij daaruit gevolgtrekkingen afleidt, boezemt meer verbazing in, dan dat zij den lezer overtuigt.

De nadere kennismaking met den commentaar zelven, waaromtrent *a priori* onze verwachtingen hooger gespannen konden zijn dan ten aanzien van de Inleiding, zij ieder aanbevolen.

Het mag zeker een opmerkelijk verschijnsel heeten, dat de bekende *Symbolik des Mosaischen Cultus* van Dr. C. C. W. F. Bähr, verschenen in 1837 en 1839, thans eene nieuwe uitgave beleeft. Het eerste deel is in dit jaar te Heidelberg verschenen ($2^2/_3$ Thaler). De schrijver noemt haar eene »umgearbeitete Auflage." Doch in de Voorrede geeft hij te kennen, dat de omwerking de bijzonderheden betreft en den geest en de hoofdgedachte van het boek niet heeft aangetast. »Meine theologischen Gumdsätze und Ueberzeugungen im Allgemeinen sind dieselben geblieben und ich habe mich durchaus nicht veranlasst gesehen, nach so vielen Lebenserfahrungen ihnen im Alter untreu zu werden und mich dem jetzt Mode gewordenen kritischen Schwindel zu ergeben" (S. III). Dit is evenmin vriendelijk uitgedrukt als zuiver gedacht. Doch het leert ons, zoo duidelijk als het maar kan, wat wij van deze nieuwe uitgave te denken hebben. De auteur heeft op vele punten zijne meening gewijzigd en toegegeven aan de tegenspraak van anderen. Doch de critische grondslag van zijn werk en de daaraan beantwoordende opvatting van het karakter der bepalingen omtrent den eeredienst zijn onveranderd gebleven, d. i. nu nog even weinig historisch als in de eerste editie. In dezen stand van zaken meen ik mij van uitvoerige critiek te mogen onthouden. Wellicht doet zich later de gelegenheid voor om, mede met het oog op Bähr's werk, opzettelijk aan te wijzen, hoe wij, op ons critisch standpunt, over het symbolisch karakter van de priesterlijke gebruiken en instellingen te oordeelen hebben.

Het 27ste deel van de *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* bevat eenige artikelen, waarop in dit gedeelte van ons overzicht de aandacht moet worden gevestigd. Vooreerst eene mededeeling van Dr. A. Socin over valsche, te Jeruzalem vervaardigde inscriptiën, die zeer geschikt is om de twijfelingen omtrent de »oudheden", die vandaar worden overgezonden, te versterken (S. 133—136). Dan onderscheidene bijdragen tot de verklaring der Assyrische en Babylonische monumenten, van Praetorius, Sayce en Schrader (S. 511 ff., 696 ff., 706 ff.) Vervolgens komt in aanmerking eene meer uitvoerige verhandeling van den laatstgenoemden geleerde: *Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten* (S. 397—424). De Chaldeën zijn Semieten; dit wordt door de inscriptiën boven bedenking verheven en door de veel jongere berichten der Grieksche schrijvers niet wederlegd. Nadat Schrader dit kortelijk heeft aangetoond, stelt hij de vraag, waar de Semieten woonden, vóórdat zij uit elkander gingen en zich splitsten in verschillende volken en stammen. Met het oog daarop vergelijkt hij onderling de noord- en zuid-semietische godsdiensten en talen, want in deze twee groepen of familiën laten zich de onderscheidene Semietische natiën aanstonds samenvoegen. De zuidelijke Semieten (Arabieren en Aethiopiërs) blijken het oorspronkelijke gemeenschappelijke bezit het zuiverst bewaard te hebben. Daaruit wordt dan afgeleid, dat zij gevestigd bleven, waar de voorvaderen van het geheele ras in den voorhistorischen tijd woonachtig waren: den »Ursitz" der Semieten hebben wij te zoeken in Arabië — een resultaat, dat vervolgens tegen bedenkingen gehandhaafd en meer gepreciseerd wordt. Schrader ontkent daarom niet, dat in nog veel vroegere tijden de Aryers en de Semieten één geslacht uitgemaakt en dus ook, buiten Arabië natuurlijk, samengewoond hebben. Doch Arabië was, volgens hem, het punt van uitgang voor de onderscheidene Semietische stammen. Het is hier de plaats niet, en bovendien reken ik mij zelven slechts ten halve bevoegd, om deze hoogst belangrijke theorie te beoordeelen. Doch dat zij een nauwkeurig onderzoek verdient, schijnt mij boven bedenking verheven. Ook de studie van J. Grill, *Ueber das Verhältniss der indogermanischen und der semitischen Sprachwurzeln* (S. 425—460), die ten slotte de grenzen van het taalkundige gebied overschrijdt en den aanleg der Aryers en dien der Semieten, in hunne onderlinge verhouding, tracht te waardeeren — ook deze studie zij aan de opmerzaamheid van hen, die zich met de geschiedenis der beschaving bezighouden, aanbevolen.

Eindelijk moet ik nog wijzen op een opstel van den bekenden veteraan D^r^. Zunz, *Bibelcritisches* getiteld (S. 669—689). Het zijn vier studiën, over Deuteronomium, Ezechiël, Leviticus en het boek Esther, welker uitkomsten ten slotte in 33 stellingen worden geresumeerd. Men zou ze *fermenta critica* kunnen noemen. Want het valt aanstonds in het oog, dat Zunz de door hem besproken of voor het eerst geopperde quaestiën niet afhandelt. Zijne opmerkingen zijn fragmentarisch, zijne conclusiën dikwerf veel te haastig. Doch »anregend" zijn ze in de hoogste mate. Inzonderheid geldt dit van de studie over Ezechiël, dien hij tot de jaren 440—400 v. Chr. meent te moeten brengen, op grond vooral van de verschijnselen, waarop hij reeds voor 40 jaren gewezen had (verg. mijn *Hist. krit. Onderz.* II : 305 v.), doch die hij nu veel vollediger en duidelijker in het licht stelt. De opmerkingen over Deuteronomium en Leviticus strekken, over het algemeen, tot bevestiging van die meeningen over den oorsprong dezer boeken, waarvan b. v. mijn *Godsdienst van Israël* uitgaat, maar wijzigen die tevens in bijzonderheden. Het boek Esther, eindelijk, wordt zeer laat gesteld en voor geheel romantisch gehouden. De critiek van dit alles blijft bespaard voor eene latere gelegenheid. Voorshands kunnen wij ons verheugen, dat een geleerde als Zunz in de beoordeeling van deze belangrijke gedeelten der oudtestamentische literatuur hetzelfde standpunt blijkt in te nemen, dat ook ons het eenig ware toeschijnt. Zijne 33ste stelling luidt: »So lange Dichter und Priester für Wirkungen arbeiten, dürfen Historiker und Philosophen nicht ermüden, die Ursachen zu erforschen". Zeer juist! Ook op het O. Testament moet — het spreekt van zelf: met de noodige bedachtzaamheid en binnen de juiste grenzen — de »Tendenzkritik" worden toegepast, indien het ons nl. om de kennis der historische werkelijkheid te doen is.

15 Juni 1874. A. K.

Richard Rothe, Doctor und Professor der Theologie und Grossh. Bad. Geh. Kirchenrath zu Heidelberg. Ein christliches Lebensbild auf Grund der Briefe Rothe's entworfen von Friedrich Nippold. Zweiter Band. Mit Namen-und Sachregister über beide Bände. Wittenberg. Verlag von Hermann Koelling. 1874.

Aan dit tweede deel van Rothe's biographie is toegevoegd een overzicht van het oordeel van verschillende tijdschriften en bladen over het eerste deel. Ongeveer een 30 tal recensiën worden in uit-

treksels medegedeeld. Dr. Nippold kan tevreden zijn. Eenstemmig is de lof aan zijn werk toegekend. Zelfs is de vrees bij mij opgekomen, of ik in mijne aankondiging in het Theologisch Tijdschrift dat eerste deel wel genoeg heb gewaardeerd. Niet, wat Nippold's arbeid betreft. Daaraan hebben anderen niet meer lof kunnen geven dan ik heb gedaan. Maar ik had van die brieven uit de eerste periode den indruk gekregen, »dat de echte Rothe nog komen moest." Ik kon in den Wittenberger seminarist en den gezantschapsprediker van Rome den man niet vinden, die later het voorwerp van zulk een algemeene vereering is geworden. Het scheen mij, dat andere recensenten dat verschil tusschen den Rothe van toen en dien van later niet zoozeer gevoeld hadden. Ik nam mij daarom voor, het tweede deel nog nauwkeuriger te lezen dan het eerste, en zoo heb ik de 646 bladzijden, waaruit dat tweede deel bestaat, niet doorloopen, maar wezenlijk doorgelezen. Ook nu geef ik geen overzicht van den inhoud. Dat is niet te doen bij eene verzameling van brieven, die bijna uitsluitend naar tijdsorde gerangschikt, de aandacht telkens van het eene onderwerp naar het andere afleiden, en die daardoor wel een getrouwen spiegel vormen van het uitwendig en inwendig leven van den man, die daarin mededeelt wat er om hem en in hem voorvalt, maar waarin de bijzonderheden te weinig om enkele hoofdideeën zijn gegroepeerd, dan dat men dadelijk de verschillende zijden van het geheele beeld zou kunnen schetsen. De uitgever moest natuurlijk kiezen tusschen een objectieve mededeeling van de stukken, die tot zijne beschikking waren gesteld, of een zelfstandige verwerking van dat materiaal tot een wezenlijke biographie van Rothe. Hij heeft het eerste gekozen en daaraan, geloof ik, verstandig gedaan. De betrekking, waarin Rothe stond, eerst alleen tot de wetenschappelijke, daarna ook tot de kerkelijke ontwikkeling in Duitschland, behoort nog te weinig tot de geschiedenis, dan dat een geschiedschrijver daarover met volkomen vrijheid van geest zou kunnen oordeelen. Nu reeds blijkt het, hoe noodig het voor Nippold is geweest de verdenking af te snijden, dat hij in zijne mededeelingen over Rothe's aandeel aan den Protestantenverein slechts eene oratio pro domo heeft gehouden. Daarom was het beter alleen de stof bijeentebrengen, waaruit later een wezenlijk beeld van den grooten Heidelberger kon worden gevormd. De aanwijzingen om in die stof den weg te vinden, zijn door den uitgever wel met spaarzaamheid maar toch volledig genoeg aan de brieven toegevoegd. De vraag zou, dunkt mij, alleen kunnen oprijzen, of het noodig was,

zelfs met het oog op den arbeid van een lateren biograaf, zulk een overvloed van die brieven openbaar te maken. Rothe moge zich zelven voortdurend aanklagen van verregaande luiheid in het bijhouden zijner correspondentie, ik twijfel of er veel andere geleerden zullen gevonden worden, die zoo trouw alle kleine en groote familiegebeurtenissen, alle verjaardagen van broeders en zusters, neven en nichten, collega's en vrienden in zulke uitvoerige brieven zullen gedenken. Had de uitgever niet, zonder wezenlijke schade, een goed deel van die gelegenheidsbrieven kunnen voorbijgaan? Ik moet bekennen, dat telkens, wanneer die gedachte bij mij opkwam, mijn oog toch weer viel op stukken, waarvan het mij gespeten zou hebben als zij niet waren gedrukt, — maar ons leven is zoo kort en onze tijd zoo bezet en de literatuur zoo rijk, dat wij alle auteurs wel zouden willen bidden, om zich vooral in zelfverloochening te oefenen en ons liever met *multum* dan met *multa* te zegenen. Ik waag het niet, er Dr. Nippold een verwijt van te maken, dat hij zijn potlood niet nog wat vrijer loop heeft gelaten in het doorhalen van hetgeen bij den druk kon wegvallen, maar ik zou toch vermoeden, dat velen nog meer van zijn werk zouden genieten, als hij nog meer voor hen een keus had gedaan van hetgeen voor hen het belangrijkste in deze verzameling kon worden geacht. Daarbij hadden zij nog iets anders kunnen winnen. Hoe minder de aandacht werd afgeleid door de kleine aangelegenheden, waarop vele brieven betrekking hebben, des te minder moeite zoù het den lezer kosten de groote trekken, die vooral zijne belangstelling verdienen, in het oog te houden. Er is nu iets kwellends in het gedurig afbreken van den gedachtengang, dat men onder het lezen ondervindt. Is men vervuld van een belangrijk onderwerp, dat den hoofdinhoud van een of anderen brief uitmaakt, dan valt men onverhoeds in een verjaardagsbriefje of een dankzegging voor een ontvangen geschenk of een mededeeling over een badkuur, en van datgeen, waarvan men gaarne meer zou weten, hoort men niets of in lang niets meer. Dit was wel onvermijdelijk tengevolge van het plan der uitgave, maar het is toch duidelijk, dat het bezwaar zooveel te minder zou hinderen, hoe spaarzamer de uitgever was geweest in het opnemen van allerlei kleinigheden, die desnoods hadden kunnen worden verzwegen. Gelukkig heeft hij het bij elkander zoeken van hetgeen tot hetzelfde onderwerp behoort gemakkelijk gemaakt door uitvoerige registers zoowel van de gebruikte brieven, als van al de namen die in de twee deelen voorkomen.

Ik geloof niet, dat iemand dit tweede deel zal kunnen doorlezen

zonder een diepen indruk te ontvangen van hetgeen, om zoo te zeggen, op elke bladzijde in de oogen springt: het edele, beminnelijke karakter van Rothe. Wij leeren hem hier kennen en profond négligé, in die vluchtig op het papier neergeworpen uitingen van hetgeen er onder de meest verschillende omstandigheden en in allerlei levensverhoudingen in zijne ziel omging. En waar vindt men een enkelen regel, die niet nobel gedacht is, die niet getuigt van de zuiverste en vriendelijkste gemoedsstemming? Altijd deelnemend in hetgeen anderen weervaart en zoo, dat men het eenvoudige goede hart hoort in zijne woorden; kinderlijk dankbaar voor de liefde die hij ondervindt en voor de zegeningen die hem ten deel vallen; haast al te bescheiden in de waardeering van hetgeen hij zelf beteekent; nooit lichtzinnig, nooit hard in zijne oordeelvellingen; dat is waarlijk, in de zedelijke orde, een zeldzaam man geweest. Hoe velen zijn er, wier intiemste correspondentie men zoo kort na hun dood voor de oogen hunner tijdgenooten zou kunnen blootleggen? De een moge zich meer gestreeld gevoelen dan de ander door hetgeen hij over zich en zijn werk in Rothe's brieven vindt, niemand (met uitzondering van Strauss) zal zich kunnen beklagen, dat Rothe op bitteren toon of op wegwerpende wijze over hem gesproken heeft. Dan, hoe groot is hij in zijne verhouding tot zijne echtgenoote. Dat leven met haar is toch, gedurende een lange reeks van jaren, kort en goed een martelaarschap voor hem geweest. Als hare zwaarmoedigheid, hare jaloezie alle opgewektheid uit zijn huis verbant, als het zoover komt, dat hij, behalve voor zijn collegies, geen oogenblik haar ziekenkamer mag verlaten en hij zich, van al zijne vrienden gescheiden, onophoudelijk moet wijden aan de verpleging van eene patiente die bijna in staat van kindsheid verkeert, — dan nog hoort men in zijne meest vertrouwde brieven niets van hem dan medelijden met de arme lijderes en schijnt de gedachte niet bij hem op te komen, dat hij een kostbaar menschenleven opoffert aan een taak, die van hem niet kon gevergd worden en die alleen zijn trouwe liefde dragelijk kon maken. Wat is er ook iets aandoenlijks in die gehechtheid aan jonge menschen, die hem er toe brengt zich zelfs met de geheele opvoeding van een weinig belovenden knaap te belasten, en die hem, tot het einde toe, zijn huis en hart doet openstellen voor elken student uit zijne familie, die van zijn gulle gastvrijheid gebruik wil maken. Het is volkomen te begrijpen, dat zij die het voorrecht gehad hebben in den vertrouwelijken omgang van Rothe te deelen, van zijn persoon een indruk hebben ontvangen, waarin ver-

eering en gehechtheid samenvloeiden tot een soort van cultus, zooals die doorschemert in al wat Nippold over zijn grooten meester schrijft. Nu ik dit tweede deel heb gelezen, gevoel ik eerst recht, welk een daad van piëteit het voor hem is geweest, door deze brieven het Duitsche volk in te wijden in het geheim van hetgeen zij in hun »erster Theologe" bezeten en verloren hebben.

En de theoloog? Van hem vooral was het, dat ik zeide: de echte Rothe moet nog komen. Ik vind geen aanleiding om dat woord terug te nemen, maar haast mij er thans aan toe te voegen: nu is hij er. Het is, dunkt mij, onmiskenbaar, hoeveel vrijer en oorspronkelijker het geheele denken van Rothe is geworden, zoodra hij uit Rome op Duitschen bodem is overgebracht en zich, op het voor hem door de natuur aangewezen terrein van eene universiteit, heeft kunnen vestigen. Het dogmatisch piëtisme of, moet ik liever zeggen, het piëtistisch dogmatisme wijkt hoe langer hoe meer en, zonder merkbare schokken, wordt zijn geest hoe langer hoe vrijer van alle kerkelijke en confessioneele banden. Reeds in een brief aan Lommatzsch van April 1832 hooren wij van hem: »Es mag ganz schön sein, auf »der Universität junge mit der Theologie noch fast unbekannte »Männer für die eine oder die andere Partei leidenschaftlich zu »erhitzen: dennoch sagt meinem Sinne der Beruf unvergleichlich »besser zu, die so erhitzten Gemüther wieder derjenigen Unbefan»genheit zuzuführen, in der man allein die Wahrheit und sich »selber rein und ganz und eben desshalb richtig sieht. Die Einer»leiheit der Geister ist gar nicht mein Geschmack; im Ge»gentheil ich habe eine kindliche Freude an der reichen Man»nichfaltigkeit der Bildungen der Hände Gottes auf dem Gebiet »des geistigen Lebens ebenso wie auf dem der Natur". Nog uit hetzelfde jaar 1832 is een brief aan Bunsen, waarin deze veelbeteekenende woorden voorkomen: »Dir würde vielleicht meine jetzige »Theologie sehr verweltlicht vorkommen". Schenkel had dit verschil tusschen den Rothe van Rome en dien van Heidelberg ook reeds bij de uitgave van het tweede deel van Rothe's leerredenen doen opmerken: »während er in den römischen Predigten sich im All»gemeinen mit den kirchlichen Anschauungen noch eins wusste, »geht er in den hier veröffentlichten bereits zu unzweideutigen Er»klärungen gegen die hergebrachte Kirchenlehre über und weist mit »grosser Energie darauf hin, dass der Schwerpunkt des Christenthums »nicht im kirchlich festgestellten Dogma, sondern in der sittlichen »Lebensgemeinschaft mit Gott vermittelst des Glaubens an Jesum

»Christum liegt." Deze opmerking wordt volkomen door de brieven bevestigd. Zelfs vindt men daar in steeds toenemende mate een zekeren tegenzin niet alleen tegen alle dogmatisme, maar zelfs tegen een bepaald theologische wijze van denken. Zoo schrijft hij in een merkwaardigen brief aan Umbreit van Jan. 1853: »Ich bin immer »so ein sinnender Mensch gewesen unter den rennenden, dass ich »darüber staunen muss, dass diese mich denn doch noch nicht um»gerannt haben. Aber es wird schon noch kommen, bald genug. »In der Theologie wenigstens gewiss, denn die des Augenblicks summt »mir nachgerade immer wirrer um die Ohren. Dass mein bischen »Theologie vollkommen untheologisch ist, und ganz anderswohin gehört, »als in irgend eine von allen unsern Kirchen, das ist mir dermalen »wenn ich je darüber zweifelhaft sein konnte, zum Erschrecken klar. »Nein, mein armes Christenthum weiss ich da nicht heimisch zu »machen, wo man um lutherische und reformirte Unterscheidungs»lehren streitet, wo man dazu die Musse hat, und wo man die Wie»deraufnahme der dogmatischen Formeln des 16 Jahrhunderts, ver»steht sich mit feierlichster Miene, für etwas Anderes hält, als eine »drollige Fastnachtsmummerei, wenn die Enkelkinder in die altmo»dischen Kleider der Grosseltern hineinschlupfen." Zoo weinig gevoelt hij zich in de heerschende theologie te huis, dat hij bezwaard is over zijn ongeschiktheid voor het theologisch professoraat dat hij bekleedt. Naar aanleiding van het verlies van Dorner als collega te Bonn (in de tusschenperiode 1849—1854 tusschen zijn eerste en tweede verblijf te Heidelberg) schrijft hij: »Gar sehr trägt auch »Dorner's Verlust dazu bei, mir mein Bischen Berufsfreudigkeit zu »trüben. Gerade so ein Vordermann war ganz dazu angethan, mir »in meiner Stellung im hintern Gliede guten Muth und ein gutes »Gewissen zu geben. Wo die kirchlich autorisirte Theologie so wür»dig und auf so sehr achtunggebietende Weise vertreten war, da »konnte ich denn allenfalls auch mit meiner ganz untheolo»gischen Theologie mich guten Muths vernehmen lassen, ohne »Sorge davor, dass ich irgend einen unsrer Studirenden an seiner »Orthodoxie irre machen könnte. Bei der völlig exceptionellen Stel»lung, die ich in unsrer heutigen Theologie einnehme, kann ich bei »meinem Lehren nur dann ein gutes Gewissen haben, wenn ich »auf ein blosses leises Accompagniren gewiesen bin." Toen hij ten tweeden male naar Heidelberg beroepen werd, was hetgeen hem daarheen trok, dat hij daar eindelijk zou kunnen zijn, wat hij zoo lang had gewenscht te wezen »ein purer christlicher Laie." De

dogmatische Christus verliest voor hem allengs alle waarde. »Wir, »theurer Bunsen", schrijft hij in 1855 aan dezen veeljarigen vriend, »sind tief durchdrungen von der Ueberzeugung, dass die Christen»heit (nicht pure die Welt) unserer Tage nur an einen undog»matischen Christus mit voller innerer Wahrheit glauben kann. »Der Christus der Theologen d. h. der wirkliche Christus in der »Verhüllung, in welche die Geschichte ihn seinerzeit mit Nothwen»digkeit gekleidet, aus der sie ihn aber ebenso auch selbst wieder »seit mehreren Generationen entpuppt hat, wird nie wieder für »die Christenheit im Grossen ein Gegenstand des Glaubens werden »— dem undogmatischen Christus aber, wie ihn das mit aller »Strenge gewissenhafter Geschichtsforschung behandelte Neue Tes»tament uns zeigt, dem schlagen auch jetzt noch tausend Herzen »in demüthig freudigem Vertrauen und anbetender Beugung ent»gegen unter denen, welche sich von dem Christus der Theologen »entrüstet abwenden." Hoe vrij hij geworden is in de waardeering van eene denkwijze, die lijnrecht tegenover de zijne staat, kan o. a. blijken uit zijn oordeel over het pantheïsme van Kuno Fischer. Diens verdrijving uit Heidelberg is hem een ergernis. Hij had de Geschiedenis der nieuwere philosophie gelezen »mit grosser Freude »über das wahrhaft eminente Lehrtalent des Verfassers" »Um so »schmerzlicher", schrijft hij in April 1858 aan Umbreit, »war mir »freilich der ausgesprochene Pantheismus. Die Offenheit desselben »kann ich nur loben; aber der Mangel jeder Spur davon, dass in »dem Autor irgend ein über den Pantheismus hinausweisendes ge»müthliches Bedürfniss sich rege, thut mir bei einem so reich be»gabten Geiste wehe. Ich glaube gern, dass ein solcher Docent, »was die Leute so sagen »«viel Schaden stiften"" kann unter der »akadem. Jugend, gebe aber blutwenig auf das angeblich Gute, »welches durch solche Schädlichkeiten zu Grunde gerichtet wird, »und halte einen solchen Mann für eine viel edlere Natur als die»jenigen, die man vor seinem Gifthauch bewahren will." Is het wonder, dat een man, zoo verheven boven alle kerkelijke en dogmatische bekrompenheid, aanstonds bereid was toe te treden toen de Protestantenverein zich vestigde onder de schoone leuze van verzoening tusschen godsdienst en beschaving? Nippold heeft volkomen recht met zijne bewering, dat die laatste periode van Rothe's leven de rijpe vrucht van zijne ontwikkeling en het normale resultaat van geheel zijn ontwikkelingsgang is geweest. Ieder, die deze brieven aandachtig leest, zal moeten erkennen, dat, wanneer eens

de uitwendige belemmeringen wegvielen, zooals door den dood van Rothe's echtgenoote het geval was, het moest openbaar worden, dat hij niet meer behoorde tot de kerkelijken, maar onder hen die op den grondslag der moderne beschaving een nieuwe opwekking van godsdienstig leven zochten tot stand te brengen. Het is aan de orthodoxie niet kwalijk te nemen, dat zij daarmede niet aanstonds vrede kon hebben. Een man als Rothe te moeten afstaan, is geen klein offer. »Ja Rothe!" zeide de rechtzinnige generaal-superintendent Hoffman nog in 1869. »Vor dessen Frömmigkeit beugen wir uns Alle." Maar bovendien, wat ons nu uit die vertrouwelijke brieven blijkt, was zoo niet algemeen bekend. Wel wist ieder, dat Rothe's denkwijze zeer onafhankelijk was van de kerkelijke dogmatiek, maar men meende dat hij, met al zijn oorspronkelijkheid en eigenaardigheid, toch wortelde in het supranaturalistische openbaringsgeloof en kon dus ook niet vermoeden dat hij gemeene zaak zou maken met de modernen.

Hadden zij, die zoo dachten, ongelijk? Was Rothe wezenlijk wat wij thans een moderne noemen? Het tegendeel is waar. Een moderne zou zeker zijne diepste overtuiging niet uitgedrukt hebben op de wijze, waarop hij in de voorrede voor zijne »Anfänge" schrijft: »Ich würde wünschen müssen, keine Feder angesetzt zu haben zu »dieser Schrift, wenn man verkennen sollte; dass das sie beseelende »Princip der unbedingte Glaube an Christum, als den wirklichen »und alleinigen Erlöser ist, und die Liebe zu Ihm. Das Fundament »alles meines Denkens, das darf ich ehrlich versichern, ist der »einfache Christenglaube, wie er (nicht irgend etwa ein Dogma »und irgend eine Theologie) seit achtzehn Jahrhunderten die Welt »überwunden hat. Er ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede »andere angebliche Erkenntniss, die ihm widerstritte, unbedenklich »und mit Freuden bereit bin, in die Schanze zu schlagen. Ich »weiss keinen andern festen Punkt, in den ich wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt, so auch insbesondere für mein »Denken den Anker auswerfen könnte, ausser der geschichtlichen »Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. »Sie ist mir das unantastbare Allerheiligste der Menschheit, das »Höchste, was je in ein menschliches Bewusstsein gekommen ist, »und ein Sonnenaufgang in der Geschichte, von dem aus allein »sich Licht verbreitet über den Gesammtkreis der Objekte, die in »unser Auge fallen." Tot recht verstand dezer woorden houde men in het oog, hoe zij door Rothe zijn bedoeld. Zij worden verklaard

door hetgeen hij zelf zegt, dat men, om hem te begrijpen, moet bedenken dat hij eigenlijk theosoof is. »Dass kann ich ja voraussehen", schrijft hij in 1847 in de voorrede voor het werk van Auberlen over Oetinger, »dass, wenn mir überhaupt ein bescheidener Platz »in dem grossen Hause der Theologie zugewiesen werden sollte, »ich in das » »Kämmerchen"" der Theosophen zu stehen kommen »werde, in die Nähe Oetinger's. Ich gehöre auch wirklich nirgends »sonst hin und wünsche mir keine bessere Stelle. Mir soll innig »wohl sein zu den Füssen des lieben Mannes, er aber wird mich »wohl nicht von sich weisen, sind doch die eigentlichen *σκάνδαλα* »seiner Lehre auch die der meinigen." Nu is niets moeielijker te beschrijven dan het wezen der theosophie, want hare eigenaardigheid is juist, dat zij zich verheft boven de wetten der gewone logica. Wanneer men bijv. leest Rothe's beschouwing van den Bijbel, in diezelfde voorrede, dan gelukt het niet, althans mij gelukt het niet, een duidelijke voorstelling te verkrijgen van die »realistischere, massivere" grondbegrippen, die volgens hem voor een voldoende schriftverklaring worden vereischt en in wier gemis de oorzaak moet worden gezocht van het onvermogen der oude en nieuwere Interpretes om den waren zin van het bijbelwoord te onthullen. Die »Fundamentalgedanken" zijn »Gedanken, die in der »Bibel nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern nur »durchweg stillschweigend vorausgesetzt werden. So »können sie denn freilich nich ursprünglich aus ihr heraus»geholt werden, sondern nur, wenn sie anderweit gefunden werden, »an ihr bewährt werden, nämlich dadurch, dass mit ihrer »Hülle die Auslegung vollständig aufschliessen kann, was bis dahin »für sie irrationell blieb in dem Texte." Indien die grondbegrippen niet in de bijbelsche literatuur zelve kunnen gevonden worden, vanwaar zal men ze dan halen? Met welk recht worden ze dan op die literatuur toegepast? En wat is de maatstaf om te beoordeelen, of de met toepassing van die grondbegrippen verkregen verklaring de ware is? Rothe meent, dat enkelen zijne bedoeling wel zullen begrijpen, o. a. Dr. Beck en Rudolf Stier. Die namen zeggen genoeg, om alle verdenking, dat zijne theologische sympathieën hem naar de moderne critische school zouden trekken, af te weren. Hij behoort ook niet tot die school. Haar hoofd in Duitschland, F. C. Baur, schijnt haast buiten zijn gezichtskring gebleven te zijn. Nergens vindt men in zijne literarische correspondentie de sporen van eenigen invloed dien hij van Tubingen heeft onder-

vonden. Een enkele maal, in een brief aan Münsz van Jan. 1865, wordt van Baur gewag gemaakt en dan met deze woorden: »Dass »Dich Baur's neutestamentliche Theologie nicht anheimelt, begreife »ich wohl. Ich habe auch, bei allem Respect vor dem Manne, an »seiner eigenthümlichen Theologie nie Geschmack gewinnen und »nie einen Nutzen für mich aus ihr ziehen können. Seine Kirchen»geschichte würde Dich ohne Zweifel weit mehr ansprechen, unge»achtet der 1 Band auch diese ganze tübingische Verrenkung der »Geschichte der apostolischen und der nachapostolischen Zeit mit »zu Markt bringt." Wanneer hij zoo over Baur oordeelt, dan kan Strauss natuurlijk nog minder genade in zijne oogen vinden. Hij zendt diens brochure »die Ganzen und die Halben" aan Schenkel terug met dit briefje: »Mit bestem Dank folgt das unwürdige und »rebutante Machwerk zurück, das bei allen anständigen Leuten nur »Ekel erwecken kann. Des Verfasser hat hinlänglich das Seinige »gethan, um sich durch seinen Angriff auf Sie selbst an den Pran»ger zu stellen und hat Ihnen die Mühe einer Abwehr vollständig »selbst abgenommen."

Maar ook zonder deze bepaalde uitspraken zou men aan den toon der brieven dadelijk bemerken, dat de levensbeschouwing van Rothe niet door den modernen tijdgeest beheerscht wordt. Eigenlijk dogmatisch is hij nooit, altijd diep religieus. Maar dat religieuse kleedt zich onwillekeurig bij hem in een opvatting, waarin alles onmiddellijk tot God wordt teruggebracht. In de school zou men zeggen: het wereldbewustzijn staat bij hem nooit het Godsbewustzijn in den weg. Dat geldt niet alleen van groote, diep in het gemoedsleven ingrijpende gebeurtenissen, waarbij de mensch onwillekeurig gedrongen wordt om over de veelheid der eindige oorzaken heen te zien, maar ook de meest alledaagsche voorvallen, de kleine bewijzen van hartelijkheid die hij van zijne betrekkingen ontvangt, alles doet zich aan zijn geest aanstonds voor als het werk, de beschikking van God. Dat krachtige en ongedwongen geloof in een liefderijke Voorzienigheid is een der meest sprekende trekken in zijne levensbeschouwing. Daaraan paart zich een andere, evenzeer kenmerkend voor de richting van zijn geest. Het is het nauwe verband dat er voor hem bestaat tusschen dit en een toekomend leven. Telkens vindt men dat denkbeeld, dat het hier een voorbereiding, een opleiding is voor het ware leven, dat eerst na den dood beginnen zal. Eens (het was in een brief aan zijn zwager Hahn op diens 70sten verjaardag in Maart 1862) schreef hij: »Es

»ist etwas eigenes um den Tod; ich werde immer lebhafter inne, »dass er doch eigentlich der lichte Punkt ist, von dem über das »ganze Leben ein sanftes, wärmendes Licht ausstrahlt, — und »ebenso auch mit der Trennung durch den Tod, von der ich immer »mehr die Erfahrung mache, dass sie zugleich eine Annäherung »ist, wie sie durch kein andres Mittel bewerkstelligt werden könnte »als durch diese Entkleidung der Personen von allem, was an »ihnen doch nur zufällig, weil vergänglich ist." Hij dacht, bij het schrijven dezer woorden, aan zijne Louise, bij wie dat toevallige en vergankelijke voor hem zulk een rijke bron van lijden was geweest, en die hem nu voor den geest stond in al de onverstoorde bekoorlijkheid van hetgeen hij in haar het meest had liefgehad. Maar het was niet alleen aan dien eenzamen avond van zijn leven, het was altijd zoo geweest, dat hij met zijne dooden medeleefde en hen tot de vertrouwden van zijn hart bleef maken. En ook dit was geen dogma voor hem. Hij redeneert niet daarover, het vloeit hem, als de natuurlijke vorm van zijn denken, even ongedwongen uit de pen als hetgeen hij zegt over zijne verwijderde vrienden en betrekkingen.

Meer dergelijke trekken zou ik kunnen bijbrengen, ten bewijze dat het theologische denken van Rothe zich niet in de eerste plaats door een modern karakter onderscheidt. Maar het is onnoodig, want ieder erkent, dat hij, al is het ook op zijne eigenaardige wijze, supranaturalist is geweest en gebleven. Indien hij dan toch door de logische ontwikkeling van zijn geestelijk leven tot bepaalde aansluiting aan de richting van den »Protestantenverein" is geleid, dan is dit alleen daaruit te verklaren, dat hij de vrijheid van geest, het recht der godsdienstige individualiteit, de zedelijke waarde van het Christendom hooger gesteld heeft dan elke dogmatische opvatting, dan is die aansluiting voor hem niet een vraag van theologie maar van geestesrichting geweest en vinden wij in haar een nieuw bewijs voor dat edele karakter, dat hem verhief boven alle partijbekrompenheid en hem het goede deed waardeeren ook daar waar het zich in een hem vreemden vorm vertoonde.

Hoe menige plaats, die ik onder het lezen der brieven aanteekende, zou ik nog kunnen noemen om al het schoone in Rothe's karakter te doen uitkomen of om de gezondheid van zijn oordeel te doen gevoelen. Nippold heeft in de »Stille Stunden" reeds een rijke verzameling gegeven, maar hoe zou die nog kunnen worden aangevuld uit deze correspondentie! Allerlei bijzonderheden konden daarvoor in aanmerking komen. Bijv. voor zijne studie het besluit

reeds in den aanvang van zijn werkzaamheid te Wittenberg genomen: »Kann ich keine reife Frucht zu Markte tragen, so will ich »gern mein Lebenlang nicht zur Messe ziehen". Daarom was hij ook weinig ingenomen met het werken voor tijdschriften. Nu meer dan ooit, verklaarde hij in een brief aan Heubner van Mei 1842, is het noodig, dat theologische schrijvers den wetenschappelijken arbeid in zich laten rijp worden: »Arbeiten aber, die eines »solchen Reifwerdens ihrer Natur nach nicht bedürfen, schei»nen mir entbehrlich zu sein und nur unnöthig Zeit und Kraft »zu absorbiren bei dem Schreiber und den Lesern." Voor zijne prediking een brief uit denzelfden tijd aan Winckel, waarin hij dezen den weg wijst tot echte populariteit. Niet door oppervlakkigheid is die te verkrijgen, maar alleen door volkomen meesterschap over den inhoud. »Wahrheit und Klarheit können ja nicht ohne »einander sein, eben so wenig als Güte und Schönheit; du täuschest »dich nur eben darin, dass du die Wahrheit schon zu haben meinst, »so lange dir noch für ihren Ausdruck die Klarheit fehlt." Naar aanleiding van een zalvenden brief van Tholuck schrijft hij, ook nog uit Wittenberg, aan Frühbusz dat hij zich verwijt weder »so »ohne alle Salbung, so ganz ungeistlich" geschreven te hebben. Hij hecht de hoogste waarde aan de tucht die ware vrienden over elkanders gemoedsleven kunnen uitoefenen, maar kan er zich niet in vinden om »sich ohne Beziehung auf bestimmte concrete Zustände »des Freundes in allgemein gehaltenen Expectorationen christlichen »Inhalts zu ergiessen." Om hem te stichten moet de vriend den priesterrok hebben uitgetrokken en zelf vraagt hij: »Verlangen Sie »nicht, dass ich über Sie christlich moralisire oder Ihnen christlich »vormoralisire oder vorsentimentalisire." Zoo zijn er allerlei onderwerpen, waarover deze brieven vluchtig neergeschreven maar diep doordachte opmerkingen bevatten. In den laatsten tijd ook over de politiek, waarin hij eene merkwaardige zelfstandigheid van oordeel tegenover de opwinding over Pruisens machtsvergrooting bewaart. Maar ik zie er van af, van dat alles voorbeelden te noemen. Mijn algemeene indruk blijft, dat het werk van Nippold niet alleen kostbare schatten bevat voor hem die eens de hand zal slaan aan een wezenlijke biographie van Rothe, maar dat, ook afgescheiden van dit historisch belang, de verzameling van Rothe's brieven, als monument van een zeldzaam edel gemoedsleven, meer en meer in hare blijvende waarde zal worden erkend.

L. W. E. R.

VARIA.

»De reorganisatie van de Nederlandsche Hervormde kerk" is in ons Tijdschrift niet behandeld. Wie daarover iets te adviseeren had, bediende zich, hoogst natuurlijk, niet van een tweemaandelijksch orgaan als het onze, maar van de dag- of weekbladen, die voor hem openstonden, indien hij zich niet rechtstreeks tot alle belangstellenden wendde in eene brochure. De loop, dien de kerkelijke quaestie thans genomen heeft, dringt ons niet tot meer opzettelijke en theoretische bespreking. Het is daarom, dat wij ons onthouden van beoordeeling der ons toegezonden geschriften van Dr. B. Glasius (*De Synodale besluiten ter reorganisatie der kerk*) en Mr. H. Ph. de Kanter (*Het kerkelijk vraagstuk*). Ze zijn bovendien reeds lang in aller handen. Voor den toekomstigen geschiedschrijver van het in de Hervormde kerk zoo belangrijke tijdvak 1872—? behouden ze, ook van wege hun onderling verschil, groote beteekenis.

Onzen medearbeider Dr. M. A. N. Rovers brengen wij dank voor de toezending van zijn *Antwoord aan Jhr. Mr. M. J. Schuurbeque Boeye* (Gorinchem, 1874). Hij heeft zich de moeite getroost, het zonderlinge misverstand, waarin Mr. Schuurbeque Boeye zich ten aanzien van de modernen in het algemeen en van F. C. Baur in het bijzonder bevindt, duidelijk aan te wijzen en den daarop gebouwden aanval af te weren. Moge zijne brochure vele lezers vinden en vele bekeerlingen maken!

Sedert de welbekende *Revue de Théologie* en daarna ook de *Disciple de Jésus Christ* met den dood van zijn stichter ophield te bestaan, bezat de liberale theologische richting in Frankrijk geen eigen orgaan. Thans zal in die leemte worden voorzien. Onder den titel van *La libre recherche; Revue Progressive* zal bij Sandoz et Fischbacher te Parijs een maandschrift verschijnen, waarvan de Heer D. Charruaud directeur zal zijn. De titel geeft de richting van het tijdschrift duidelijk genoeg aan. Of het zuiver wetenschappelijk zal wezen, zooals de *Revue de Théologie*, dan of het de uitkomsten van het wetenschappelijk onderzoek in populairen vorm zal geven, zooals de *Disciple* deed, staat niet duidelijk in het Prospectus te lezen. Het schijnt wel, dat het laatste het geval is. Zeker is, dat de naamlijst der voornaamste redacteuren, waaronder Nicolas, Pécaut, Réville, A. en E. Coquerel, Collins, Bost, Steeg, Goy en anderen behooren, voor de degelijkheid van den inhoud een waarborg oplevert en van het welslagen dezer uitgave de beste verwachtingen doet koesteren.

De prijs van den jaargang is voor Holland 15 fr.

GODSDIENST ZONDER METAFYSICA.

De titel dezer bijdrage herinnert den lezer zeker aanstonds aan het hoogstbelangrijke opstel van den heer Ph. R. Hugenholtz, in de voorgaande aflevering van dit Tijdschrift geplaatst [1]). Wat hier wordt aangekondigd — godsdienst zonder metafysica — werd daar bestreden. Toch zou men het verband tusschen die twee bijdragen verkeerd opvatten, zoo men in de mijne niets minder en ook niets meer zocht dan een antwoord op het artikel van den heer Hugenholtz, of althans het „wederwoord", dat de geachte schrijver wenschte uit te lokken. Voor zulk een „wederwoord" zou mijn opstel nu eens te wijdloopig, dan weer te oppervlakkig kunnen schijnen. Veeleer zou men de verhouding eigenlijk moeten omkeeren, en zeggen dat de heer Hugenholtz bij voorbaat kritiek heeft geleverd op de denkbeelden die ik hier wensch voor te dragen. Immers werd door hemzelven als aanleiding tot zijn artikel opgegeven eene vraag, die in de laatste April-vergadering der moderne theologen te Amsterdam ter sprake was gebracht [2]). En de volgende bladzijden behelzen in hoofdzaak het referaat waarmede ik toen de eer had die quaestie in te leiden. Natuurlijk heb ik getracht mijn stuk eenigszins uit te breiden en te wijzigen, naar aanleiding zoowel van de discussie die op mijn referaat is gevolgd, als van de kritiek door den heer Hugenholtz op een deel mijner denkbeelden geleverd. Zulk eene vereeniging van eersten en tweeden termijn

---

[1]) Zie Theologisch Tijdschrift 1874. Juli, blz. 410 vlg.

[2]) Die vraag luidde: Welke waarde hebben de pogingen die in den laatsten tijd zijn aangewend om den godsdienst los te maken van alle metafysica, hem op te vatten als levensbeschouwing, niet als wereldbeschouwing, en het christendom te beschrijven als zedelijk idealisme?

heeft hare eigenaardige bezwaren, waarvoor ik de toegevendheid van den lezer inroep. Intusschen moge men ook in mijn opstel niet anders zien dan eene bijdrage tot behandeling eener quaestie, waarvan ik het groote gewicht gevoel, waarvan ik de oplossing vermoed, maar die ik het allerminst zou meenen door mijne misschien te voorbarige of te oppervlakkige conclusiën te mogen of te kunnen afdoen.

Wie met iedere supranaturalistische wereldbeschouwing onbepaald heeft gebroken, staat tegenover de vraag naar het recht en de grondslagen van den godsdienst in een geheel nieuwe verhouding; die kan er niet langer mee volstaan, door zijn theologia naturalis een filosofisch tintje te geven aan enkele zijner godsdienstige voorstellingen, of wel, over een brug van eigen fabrikaat, zich, al naar de behoefte van het oogenblik, van „l'ordre naturel" naar „l'ordre surnaturel", of omgekeerd, te bewegen; die kan er allerminst meer aan denken, bij alle wijsgeerige skepsis, den salto mortale van een Pascal te wagen; die gevoelt dat hij staat tegenover een probleem, dat hij zal moeten oplossen, of misschien voor onoplosbaar verklaren, maar waaraan hij in ieder geval al zijne krachten moet wijden. Het is dan ook natuurlijk dat de moderne richting, die bij haren historischen en kritischen arbeid het supranaturalisme met alle kracht en zonder eenige reserve bestrijdt, het gewicht van dat vraagstuk diep gevoelt, en niet ophoudt haar filosofische gaven daaraan te wijden. Vooral bij ons te lande, waar zij zich gelukkig niet behoeft uit te putten in een guerilla-oorlog tegen de orthodoxie en in angstvallige zelfverdediging tegen kerkelijke machthebbers, kan zij hare taak grootscher opvatten, en onder alle quaesties dat groote vraagstuk steeds bovenaan zetten. Langs meer dan éénen weg is en wordt de oplossing beproefd. De namen van prof. Scholten en prof. Opzoomer roepen aanstonds twee verschillende methoden voor den geest, die het recht van het godsdienstig geloof en de waarheid van zekere fundamenteele godsdienstige voorstellingen hebben moeten handhaven. Heeft in Duitschland de groote menigte der modernen dikwijls genoeg òf aan Schleiermacher's „Abhängigkeitsgefühl", òf aan een een paar wijsgeerige frases die van elders zijn ontleend; spreekt men in Frankrijk veel van „des vérités premières, sous-entendues, qu'on ne discute plus", bij

ons is het gelukkig regel geworden, ook „het kritiekste" aan de kritiek over te laten. Vooral in de laatste jaren wordt de vraag telkens weer behandeld. Het schijnt wel dat de gegeven oplossingen niet meer in allen deele voldoen; het aantal van hen die zich in de zuiver speculatieve methode, waarbij door begripsontleding een godsbegrip wordt verkregen, geheel thuis gevoelen, vermindert; op een specifiek „godsdienstig gevoel", waaruit het godsbegrip kan worden afgeleid, beroepen zich nog slechts weinigen. In vergaderingen waarin de voornaamste vertegenwoordigers der moderne richting het woord voeren, wordt, zonder protest de verklaring toegelaten: „Wij zijn op dit punt nog lang niet waar wij wezen moeten." Toen Hooykaas Herderschee in de „Hervorming" schreef, dat de vraag, of godsdienst wel mogelijk is zonder supranaturalisme, eigenlijk nog niet is uitgemaakt, werd hij althans op dit punt niet door prof. Rauwenhoff weersproken; deze had bovendien zelf in zijne kritiek van Strausz' „der alte und der neue Glaube" uitdrukkelijk verklaard, dat hij, ofschoon het standpunt van zijn tegenstander veroordeelend, niet geacht wilde worden de groote quaestie voldoende te kunnen oplossen: zoo de modernen niet met Strausz moesten medegaan, behoorden zij toch bepaald verder te gaan, want het doel was nog lang niet bereikt. Ook de heer Ph. R. Hugenholtz, in zijn bovenaangehaald artikel, spreekt van „de groote quaestie die thans mee het eerst aan de orde is," en van „het positivisme waarmee wij nog niet hebben afgerekend."

Is het vraagstuk dus steeds aan de orde gebleven, in den laatsten tijd is het, in verschillende vormen en bij verschillende gelegenheden, behandeld geworden op eene wijze, waarin duidelijk doorschemerde „een poging om den godsdienst los te maken van alle metafysica." In weerwil der groote verscheidenheid waardoor die wijze van behandeling zich kenmerkte, naar gelang van de personen die haar toepasten, zoo vertoonde zij toch steeds een eigenaardig karakter, dat aanleiding kon geven om te spreken van een „ethische richting," voorzoover men op den inhoud harer conclusiën lette, of ook wel, zooals de heer Hugenholtz deed, van „een positivistische opvatting van den godsdienst", voorzoover dit standpunt met het positivisme zijne anti-metafysica gemeen heeft.

De modernen die bij ons als vertegenwoordigers der „ethische richting" bekend waren, bleven voortgaan op den ingeslagen

weg, en ontwikkelden van tijd tot tijd hun standpunt, al was het meer in populairen dan in wetenschappelijken vorm. Het bleek bovendien dat een geest van denzelfden stempel ook in het buitenland getuigde, toen wij achtereenvolgens bekend werden, eerst met „das Evangelium einer armen Seele," door den edelen Lotze aanbevolen, waarin God gepredikt werd als de goede genius der menschheid, en waarin de ziel het betoog vernam, hoe God onmogelijk Schepper kon zijn, — later met Matthew Arnold's „Literature and Dogma," waarin de god van den bijbel genoemd werd „a power, not ourselves, that makes for righteousness," of ook, nog meer positivistisch: „a deeply moved way of saying: righteousness." Het Theologisch Tijdschrift, dat beide geschriften met veel sympathie, ofschoon lang niet met instemming aankondigde, had reeds vroeger onze aandacht gevestigd op een duitsch werkje, dat in de vereering van den idealen Christus den godsdienst der toekomst begroette. In de oppositie door „der alte und der neue Glaube" in het leven geroepen, was dit standpunt niet sterk vertegenwoordigd. Strausz zelf had, bij zijne beschrijving van den godsdienst, te zeer de wereldbeschouwing vooropgezet, om niet vooral op dit punt kritiek uit te lokken. Toen echter Dr. l'Ange Huet in *de Gids* zijne positivistische kritiek van het belangrijke werk gaf, bleek het dat menig „ethisch moderne" met zijne beoordeeling van de rationalistische modernen volkomen instemde en zijne onderscheiding tusschen godsdienst en metafysica hartelijk toejuichte.

Maar nog een ander verschijnsel verdient hier onze aandacht. De zuivere „ethische richting", zooals zij vroeger vooral door Dr. Hooykaas is vertegenwoordigd, moge weinig onverdeelde aanhangers hebben gewonnen, toch kan men zeggen dat in het algemeen, bij de beschrijving en de verdediging van den godsdienst en zijne grondslagen, in den laatsten tijd het ethische element veel meer op den voorgrond gesteld en de metafysica vrij wel op den achtergrond gedrongen is. Het is opmerkelijk, dat in de wijze waarop tegenwoordig door zeer vele, ja, waarschijnlijk door de meeste modernen, de godsdienstige quaestie wordt opgevat en behandeld, veel meer sporen zijn te vinden van het „idealisme" van prof. Hoekstra, o. a. door prof. Rauwenhoff met zooveel instemming beschreven [1]), dan van de leer van een

---

[1]) Theologisch Tijdschrift 1868 blz. 257 verv.

specifiek „godsdienstig gevoel," of van de speculatieve godsleer, zooals die o. a. nog door Dr. Réville in zijn „Manuel" ontwikkeld en met de christelijke voorstellingen in verband is gebracht. Welnu, men weet hoezeer op het standpunt van prof. Hoekstra de metafysische zijde van den godsdienst bij de ethische zijde wordt achtergesteld. Niet alleen heeft de Amsterdamsche hoogleeraar het godsbegrip van prof. Biedermann scherp gekritiseerd en de aprioristische methode zeer beslist verworpen, maar herhaaldelijk is ook door hem het ethisch element als eenig mogelijke grondslag van het godsdienstig geloof erkend, terwijl hij aan de geloofsovertuigingen, die men langs den weg van het postulaat daarop kan bouwen, en die dan de metafysica vormen, slechts een hypothetisch karakter wil toekennen [1]. Bovendien is het meer dan eens verklaard, op een wijze die zou doen meenen dat hier een program der moderne richting werd gegeven: „als grondslag van ons godsdienstig geloof erkennen wij evenmin een specifiek gevoel als een metafysica door abstractie verkregen, maar een zedelijk-idealistisch streven, een zuiver ethischen bodem." In dienzelfden geest schrijft ook de heer Hugenholtz in meergemeld artikel. Ook hij wil er den nadruk op leggen, dat godsdienst „hoe nauw ook met metafysiek verwant, zelf geen filosofie is," en dat hetgeen godsdienst wekt, „in de eerste plaats is te zoeken in het imponeerend gezag, waarmee de zedelijke eisch zich innerlijk doet gevoelen" [2].

Uit de feiten die ik heb aangehaald blijkt, dunkt mij, voldoende, dat de moderne richting, bij ons te lande vooral, en gedeeltelijk ook in het buitenland, in den laatsten tijd veel minder dan vroeger waarde is gaan hechten aan het metafysische element van den godsdienst, dat zij het recht en het wezen van

---

[1] Zie o. a. „Gedachten over het wezen en de methode der godsdienstleer," Theol. Tijdschr. 1872 blz. 1 verv,

[2] Het is mij niet recht duidelijk, hoe de heer Hugenholtz onder hetgeen hij aan de „ethici" meent te moeten toestemmen, ook deze bewering kan opnemen: »hoe gij die Macht poogt te beschrijven, of gij haar de zedelijke wereldorde, of de Natuur, of God, of den Vader noemt.... dat is van ondergeschikte beteekenis." Ik geloof nl. niet dat dit eene stelling van de ethische richting is. Deze hecht juist veel waarde aan het karakter, en dus in zekeren zin ook aan den naam van het voorwerp der vereering. De aanbidding van den Vader wordt door haar sterk geaccentueerd als staande tegenover den vromen eerbied voor „de Natuur" De naam „God" zegt voor haar niets, tenzij die naam een attribuut ontvange, waaruit blijkt dat het heilige als het hoogste wordt beschouwd.

den godsdienst vooral uit ethische verschijnselen tracht af te leiden. Sommigen zijn hierin tot het uiterste gegaan en willen den godsdienst losmaken van alle metafysica, hem opvatten niet als wereldbeschouwing, maar als levensbeschouwing, terwijl daarbij het christendom wordt beschreven en gepredikt als zedelijk idealisme.

Bij de beoordeeling van dit standpunt is het niet mogelijk de vraag ter zijde te laten, in hoever het historisch verschijnsel van den godsdienst deze scheiding tusschen levensbeschouwing en wereldbeschouwing, deze verwerping der metafysica toelaat. Met alle bescheidenheid waag ik het, dit punt in de eerste plaats aan te roeren.

Welnu, het komt mij voor, dat zij die den godsdienst opvatten als enkel levensbeschouwing, het historisch feit van den godsdienst juist beschrijven. Het zou natuurlijk dwaas zijn te meenen, dat in een godsdienst van eenige beteekenis niet een eigenaardige wereldbeschouwing, een soort van filosofie, die echter de vrucht der verbeelding en niet van kennis en nadenken is, ligt opgesloten. Maar ik bedoel dat die wereldbeschouwing slechts het tweede element in den godsdienst is, en dat een eigenaardige opvatting van het leven en zijne verschijnselen hoofdzaak moet heeten. Ten onrechte, geloof ik, zijn wij er aan gewoon geraakt, alle supranaturalisme, dus ook alle mythologie, godsdienst te noemen, eenvoudig omdat de werking der natuurkrachten daarin aan hoogere, goddelijke wezens is toegeschreven. In die opvatting hebben meestal zoowel de verdedigers als de bestrijders van den godsdienst elkaar ontmoet. Den eersten viel het gemakkelijk te zeggen: voor zulk een willekeurig wereldbestuur heeft de wetenschap geen plaats; dus, op ons standpunt, geen godsdienst meer. De laatsten meenden dat zij, om den godsdienst te handhaven, vóór alles moesten trachten, de goddelijke wezens van het supramaturalisme der fantasie door een Wezen te vervangen, dat zijn karakter en zijn bestaan tegenover het wijsgeerig denken kon rechtvaardigen.

Die opvatting nu, dunkt mij, is onjuist. Supranaturalisme is op zich zelf nog geen godsdienst. Een supranaturalistische opvatting b. v. van den loop der zon, van de verschijning en de onderlinge verhouding der hemellichamen, ja eigenlijk alle won-

dergeloof, in het algemeen genomen, is eenvoudig gebrekkige wetenschap en slechte filosofie. Eerst dan wanneer voor het bewustzijn van den mensch die hoogere wereld in betrekking komt met eene of andere zijner levensbehoeften, onstaan al die gezindheden en stemmingen die wij onder den naam van godsdienst samenvatten. Eerst dan wanneer hij, bij zijne beschouwing van de wereldgeschiedenis en het wereldbestuur, een of ander zijner idealen tot maatstaf neemt, en daaraan alles ondergeschikt maakt, zoodat hij deze tot het doel van den arbeid der goden verheft, eerst dan is zijne filosofie meer dan de vrucht zijner grillige verbeelding; eerst dan is zij godsdienst. En hoofdzaak in dien godsdienst is dan niet de bovennatuurlijke wereldbeschouwing: deze maakt er slechts de formeele zijde van uit; maar de eigenaardige opvatting van het leven, van de wenschen en verwachtingen: aan deze ontleent die godsdienst zijn eigenlijk karakter [1]).

Een god, als voorwerp van godsdienstige vereering, is niet maar „een hooger wezen"; hij is een m a c h t, waarmee de mensch zich in betrekking gevoelt, die invloed uitoefent over zijn leven. Voor den zonaanbidder b. v. is de zon niet een indrukwekkend hemelverschijnsel of een rollende zonnewagen, maar een weldadige of een verderfelijke macht. Prof. Tiele heeft, bij de beschrijving der merkwaardige feiten uit de wereld van het animisme, er meer dan eens de aandacht op gevestigd, dat het geheimzinnige, dat als zoodanig alleen nog maar de verbeelding treft en opwekt, eerst dan een voorwerp van vereering wordt, wanneer het in betrekking blijkt te staan met een of ander

[1]) De heer Hugenholtz noemt mijne opvatting eene „positivistische beschouwing van den godsdienst." Ik meen dat men die qualificatie in zekeren zin kan laten gelden, doch merk hier toch in het voorbijgaan op, dat mijne beschrijving van den godsdienst als levensbeschouwing niettemin lijnrecht staat tegenover die welke Auguste Comte en de meeste positivisten schijnen te huldigen, en wier onjuistheid o. a. door prof. Kuenen in het door Hugenholtz aangehaalde artikel is gereleveerd. Comte heeft het formeele voor den eigenlijken inhoud aangezien; hij spreekt zeer terecht van een „âge théologique," maar acht die uitdrukking ten onrechte synoniem met „de periode van den godsdienst." Hier vooral blijkt het dat godsdienst en theologie twee zijn; niet ten onrechte schreef een dagbladcorrespondent van een negerstam op de kust van Africa, die o. a. aan het voortleven zijner dooden geloofde, doch geene bovennatuurlijke machten door offers trachtte te eeren of te verzoenen, dat hij wel theologie had, maar geen godsdienst.

voorval uit het leven van den fetisdienaar, wanneer het dus een macht in zijn leven blijkt te zijn. Levensverschijnselen vormen daarom den grondslag van den godsdienst, of liever, geven aan dezen den eersten stoot. Zoolang het leven zoo goed als bloot zinnelijk is, zijn de levensmachten, die vergoddelijkt worden, vanzelf alleen natuurverschijnselen. Natuurgodsdienst, zoo opgevat, is in den grond vergoddelijking van het zinnelijk leven; de behoeften van dat leven worden beschouwd als de wetten die de natuur, of althans een deel der natuur, beheerschen. Zoo men de wenschen van het zinnelijk leven idealen mocht noemen, zou men, paradoxaal gesproken, kunnen zeggen: natuurdienst is zinnelijk idealisme, het geloof van den mensch aan de hooge beteekenis, aan de absolute waarde zijner zinnelijke levensbehoeften [1]).

Bij de ontwikkeling van het leven der gemeenschap ontstaan natuurlijk gemeenschappelijke levensbehoeften; en daaraan beantwoorden familiegoden, stamgoden, volksgoden. Deze zijn de bovennatuurlijke machten die als beschermers en leiders optreden van zekere wenschen en idealen, voor het familie- en volksleven van zoo groot belang, dat men aan hun absolute waarde gelooft. In Jahwe, als volksgod beschouwd, reflecteert zich dus eigenlijk het geïdealiseerde nationaal gevoel van Israël. Alle machten die het nationale leven bevorderen of wijzigen zijn van Jahwe: volsrampen en epidemieën evenzeer als de moed van den held, het beleid van den koning en de geestdrift van den profeet.

Naarmate zich nu ook het zedelijk leven ontwikkelt, en dus ook zedelijke behoeften en zedelijke machten zich in het leven doen gelden, ontstaan er ook zedelijke goden, of krijgen de bestaande een zedelijk karakter. Intusschen, nu de levensverschijnselen zich zoo compliceeren, wordt ook de godsdienst een meer samengesteld verschijnsel. Elk levensgebied wil zich in den godsdienst reflecteeren en er ontstaat een geheele hiërarchie in de godenwereld van het polytheïsme. Is er onder al de le-

[1]) In de vergadering werd aan mijne historische beschouwing o. a. dit verweten, dat ik ten onrechte in den godsdienst, van den aanvang af, „zedelijk idealisme" had gezien. Uit het voorafgaande blijkt genoeg, dat dit verwijt geheel ongegrond was: alleen van het christendom heb ik het woord „zedelijk idealisme" gebruikt. Natuurgodsdienst heet hier, eenigszins vreemd, „zinnelijk idealisme." Men begrijpt dat die naam per analogiam gekozen is: de bedoeling is natuurlijk, dat zinnelijke behoeften (idealen) als absoluut gelden.

vensverschijnselen een alles overweldigend, een dat zich als absoluut wil doen gelden, dan ontstaat er meer of minder zuiver monotheïsme. Ook in dit verschijnsel weerspiegelt zich, naar ik meen, niet een zekere theoretische opvatting omtrent de eenheid van het heelal, maar een praktisch streven naar levensharmonie, naar éénheid in de hoogste behoeften, wenschen, idealen van het leven.

Nu is het, geloof ik, volkomen in overeenstemming met deze verklaring van den godsdienst, het christendom te beschrijven als zedelijk idealisme [1]), dat wil zeggen: als een godsdienst waarin niet het zinnelijk leven, of het nationale leven, of het maatschappelijk leven, of het kerkelijk leven, maar het zuiver zedelijk leven tot de ideale macht, tot het hoogste, godewaardigste element is verheven. Jezus gevoelt in zijn leven een macht die hem overweldigt, die als een absolute (nl. practisch absolute) macht zich doet gelden, die alle andere behoeften, wenschen, verhoudingen aan zich wil onderwerpen, die vader en moeder doet verlaten, die protesteert tegen farizeeuwsche kleingeestigheid en nationale bekrompenheid, die zich betoont als een god, omdat zij durft opstaan tegen de wet van den Sinaï en de overlevering der vaderen, omdat zij spreekt gelijk de geest van Jahwe in den geest der oude profeten getuigd heeft. Het is een macht die zoo sterk, zoo wegslepend is, en tegelijk zoo gelukkig maakt, die, poëtisch uitgedrukt, zoo verheven en toch zoo dicht bij hem is, dat Jezus haar liefde, dat hij ze den Vader in de hemelen noemt.

Ook in dezen naam reflecteert zich, naar ik meen, niet in de eerste plaats een zekere opvatting van het wereldbestuur, maar een zedelijk levensverschijnsel. En niets dunkt mij meer in strijd met Jezus' bedoeling, dan „den hemelschen Vader" op te vatten als den algoeden bestuurder van het heelal, „le bon Dieu", wiens doen voor allen en altijd goed is. Hiermee beweer ik natuurlijk

[1]) Tegen deze uitdrukking zijn bedenkingen ingebracht, welker rechtmatigheid ook de heer Hugenholtz schijnt te erkennen. Er is gezegd, dat het woord „idealisme" in het gewone spraakgebruik een zeker filosofisch standpunt aanduidt, waarbij de realiteit der idee of van het ideaal wordt ondersteld, en dus op mijn standpunt niet past. — Ik antwoord: dat ik met dit woord volstrekt niet mijn standpunt, maar het christendom aanduid, en voorts, dat, zoo het geoorloofd is, aan het woord „materialisme", naast de filosofische beteekenis, ook een praktischen zin te geven, dit zeker evenzeer gelden mag van het woorde „idealisme." In dien zin is het hier gebruikt.

volstrekt niet, dat voor Jezus' bewustzijn zijn god niet de hoogste macht heeft over het wereldbestuur. Integendeel, de Vader is ook de god der natuur. Maar hij is niet in de eerste plaats de macht wier wil in het vallen der muschjes volbracht wordt; hij is de macht tot wie men bidt: „Uw wil worde volbracht, gelijk in den hemel, alzoo ook op de aarde!" Zijne voorzienigheid geldt niet iedereen, maar de kinderen des koninkrijks dezen gaan vele muschjes te boven; het is zijn welbehagen hun het koningrijk te geven; en geen haar op hun hoofd zal gekrenkt worden; hij heeft ze alle geteld [1]). Voor Jezus, die zoo geheel vreemd was aan alle analyse, moest natuurlijk de kracht waarmee het gevoel zijner roeping hem overmeesterde samenvallen met het kalme vertrouwen waarmee hij die roepstem volgde, ook tegenover de bezwaren van het zinnelijk leven, en de macht waarmee zijn levensideaal zich aan hem opdrong, met de verwachting dat het koninkrijk Gods over alle beletselen, zedelijke en stoffelijke, zou zegevieren; in al die ervaringen en uitzichten vond hij dus zijn god weder. Maar het eigenaardige, het persoonlijke en het primitieve element van zijn godsdienst schuilt toch in zijne zedelijke levenservaring, in het overweldigende zijner zedelijke idealen.

Intusschen, zoo godsdienst in den grond levensbeschouwing is, dat wil zeggen, zoo hij uit levensbehoefte of levenservaring wordt geboren, zoo wordt deze toch, binnen den kring van het supranaturalisme, aanstonds en zonder bezwaar tot wereldbeschouwing verheven. Zoolang de mensch supranaturalist is, verhindert niets hem, zijn eigen wensch te maken tot de wet van het heelal. De verbeelding ontzegt niets aan het verlangen van zijn gemoed. Zijn god, zoo kan hij meenen, bestuurt hemel en aarde ten behoeve van zijne wenschen, zijne behoeften, zijne idealen. Wat het wereldbestuur verklaart, is zijn leven, is het lot en de toekomst van zijn volk, is de voorbereiding en de komst van het godsrijk dat hij droomt. De wereld is er om zijne hoogste levensbehoeften te dienen. Zoo spreekt het supranaturalisme, dat klanken kan geven aan alle wenschen van het hart, dat alle echo's van hemel en aarde kan doen antwoorden

---

[1]) In strijd met die opvatting schijnt Matth. V vs. 46. Doch daar is blijkbaar niet van een algemeene voorzienigheid sprake, alleen van een navolgenswaardige onpartijdigheid in het verleenen van sommige weldaden.

op het geroep van den mensch om leven voor zijn lichaam, voor zijn huis, voor zijn volk, voor zijn ziel, dat den god te voorschijn roept wien alle dingen mogelijk zijn.

Is er waarheid in deze geheele analyse, met name ook in deze laatste onderscheiding, — dan is het gemakkelijk te zien, welke groote verandering de val van het supranaturalisme in den godsdienst moet te weeg brengen. De macht waarmee sommige levensbehoeften zich aan den mensch opdringen (de godsdienst als levensbeschouwing) behoeft onder dat verlies niet aanstonds te lijden. Maar het tweede element, de conclusie: „voldoening dier levensbehoefte is het doel der wereldregeering", is nu niet langer mogelijk. Het is gebleken dat de wereldorde aan haar eigene wetten gehoorzaamt, wier standvastigheid alleen reeds het bewijs is, dat zij zich om de steeds wisselende behoeften der menschen niet bekommeren, dat zij de bevrediging dier behoeften niet kunnen bedoelen.

De moeielijkheid die hieruit voor den godsdienst ontstaat, tracht men op verschillende wijzen uit den weg te ruimen. Zeer velen gevoelen de consequentiën niet die uit de veroordeeling van het supranaturalisme voortvloeien, en behouden de oude theodicee, waaruit zij alleen „het wonder" verwijderen. Zij gaan voort van „Voorzienigheid" te spreken, alsof dit denkbeeld niet onder alle vormen supranaturalistisch was. Het bovennatuurlijke toch ligt niet alleen in het onmogelijke middel dat een hoogere macht gebruikt om een zeker doel te bereiken; het ligt, dunkt mij, reeds in de geheele idee van een doel dat voor de natuurwet wordt in de plaats gesteld; ik kan niet anders zien, of, zoodra men van een bepaald doel gaat spreken, wordt de natuurwet opgeheven; immers, eenzelfde natuurverschijnsel, dat nu eens mijne behoeften bevredigt, dan weer de vervulling mijner wenschen verhindert, houdt op voor mijn denken hetzelfde natuurverschijnsel te zijn, zoodra ik den invloed dien ik er van ondervind als een zekere bedoeling in rekening breng.

Het mag overbodig schijnen, dit nog bepaald te betoogen. Doch het is opmerkelijk, dat in vele moderne kringen de idee der goddelijke Voorzienigheid nog dikwijls wordt gepredikt, althans erkend als een zeer wezenlijk element van godsdienst en christendom. Dit mag voortkomen uit het billijk verlangen om het leed zijner medemenschen door die traditioneele, en zeker voor menigeen nog onmisbare, vertroosting te verzachten, — het

komt mij voor dat de reden hiervan ook is te zoeken in de gewone opvatting der christelijke idee van den hemelschen Vader, die ik gemeend heb te moeten verwerpen. Wie in het denkbeeld eener algemeen zorgende goedheid de grondgedachte zoekt van Jezus' prediking, kan meenen, dat men dit denkbeeld althans moet vasthouden, indien men niet gevaar wil loopen van met het christendom geheel te breken. Bovendien kon het een oogenblik schijnen, alsof juist de ontdekking, dat geen willekeur, maar regelmaat in de wereld-orde heerscht, het recht gaf, in die orde ook ernstige goedheid te bewonderen, alsof niets eenvoudiger was, dan de oude supranaturalistische idee der Voorzienigheid voor vrij wel synoniem te houden met de filosofische formule der causaliteitswet, en dan te zeggen: „das sagt der Pfarrer auch, nur mit ein bischen andern Worten."

En toch is het natuurverband dat de wetenschap ontdekt heeft, iets geheel anders dan het verband dat de godsdienst stelde; deze toch zocht het verband niet in den samenhang der verschijnselen zelve, maar in de een of andere levensbehoefte van den mensch, waaraan een zekere groep van verschijnselen onderworpen scheen. Het „toeval", dat door de natuurwet wordt uitgesloten, is van geheel anderen aard dan het „toeval", dat door den godsdienst wordt geloochend. Het eerste staat tegenover „natuurnoodwendigheid," het tweede tegenover „bedoeling". De wetenschappelijke formule: „in de natuur heerscht geen toeval" beteekent: „daarin heerscht noodzakelijkheid, geen willekeur," de religieuse formule: „in mijn leven werkt geen toeval" beteekent juist omgekeerd: „niet door noodzakelijkheid, maar door wil wordt mijn leven beheerscht" [1]).

Tegen het voorzienigheidsgeloof, opgevat als geloof aan een altijd liefderijk wereldbestuur, zijn meer dan eens aandoenlijke bezwaren ingebracht, aan de droevige ervaringen van het leven ontleend, bezwaren, wier gewicht de werkelijkheid ons allerpijnlijkst kan doen gevoelen. Zonder thans op deze den nadruk te leggen, wil ik ze gaarne in al hun kracht laten gelden. Zij doen het gewaagde van zulk een optimisme vooral sterk g e v o e l e n. Maar mijne bedenkingen betreffen thans meer de f o r m e e l e zijde dier theodicee. Zij komen in het kort hierop neer: dat de

[1]) Het verschil tusschen willekeur en wil is blijkbaar alleen gelegen in de verschillende wijze waarop de wil gedetermineerd wordt: in het eerste geval door allerlei invallen, in het laatste door een standvastige en zedelijke bedoeling.

wezenlijke orde der natuur, en de hoogere orde waaraan de mensch gaarne zou willen dat alles, ook de natuur, gehoorzaamde, twee zijn en twee moeten blijven. De natuur gaat haar eigen gang, en zou ophouden natuur te zijn, zoo zij zich om onze wenschen bekommerde.

Deze redeneering wordt vrij algemeen toegestemd waar het de beoordeeling geldt van de Israëlietische theodicee. De grond zoowel van Israël's geloof als van zijn twijfel aan Jahwe's rechtvaardig wereldbestuur, wordt juist gezocht in de verwarring tusschen de verschijnselen der natuur en die der zedelijke wereld; rechtvaardigheid is een eisch van de zedelijke natuur des menschen, maar dien men aan de natuur volstrekt niet mag stellen; ten onrechte wilde Israël het karakter van den zedelijken god op den natuurgod overbrengen. Indien men echter de Israëlietische theodicee als geheel onfilosofisch veroordeelt, waarom dan niet hetzelfde oordeel toegepast op de christelijke theodicee? Hier geschiedt immers hetzelfde; hier wordt, evenzeer ten onrechte, een zedelijk doel toegeschreven aan den loop der natuur; hier wordt de ideale volmaaktheid der zedelijke macht, de liefde, gezocht (en zoo mogelijk gevonden) in de zedelijk neutrale machten der natuur. Moest men niet de Liefde, evenals de Rechtvaardigheid, alleen op het gebied der zedelijke levensverschijnselen laten gelden?

Met deze kritiek, ik gevoel het, ook al mocht zij in allen opzichte juist zijn, is de quaestie lang niet afgedaan. Toch geloof ik niet dat ik hier alleen gebrekkige populaire voorstellingen heb bestreden, en dus op deze plaats tegen windmolens een aanval heb gericht. Immers, zoodra een modern predikant aan zijne theodicee eenigen bepaalden inhoud wil geven, zoodra hij omtrent het godsbestuur iets meer dan een onbepaald vermoeden wil uitspreken, beweegt hij zich binnen den kring der voorstellingen die ik boven heb beschreven, en waartegen ik mijne bezwaren heb ingebracht.

Intusschen tracht men nog op andere wijze de moeielijkheid op te lossen, die uit de verdwijning van het supranaturalisme voor den godsdienst geboren wordt, het bezwaar nl. om in zijne hoogste levensbehoeften de wetten der wereldorde te zoeken en zoo zijne levensbeschouwing tot wereldbeschouwing te verheffen. Reeds heb ik gesproken van Prof. Hoekstra's „idealisme",

eene methode die uitgaat van het recht onzer zuiverste levensbehoeften, onzer zedelijke idealen en verwachtingen, en die daarop, langs den weg van het postulaat, de overtuiging bouwt dat de wereldorde niet alleen met die idealen niet in strijd is, maar ze ten slotte zal verwezenlijken, m. a. w. het geloof aan een zedelijk doel van het wereldbestuur. Deze theodicee, — zoo zij dien naam al verdient, — is zeker veel onbepaalder dan de zoo straks beschrevene. Hare metafysica, — d. i. de wereldbeschouwing, die zij op de dringende eischen der zedelijke levenservaring bouwt — treedt niet in bijzonderheden; zij geeft geen aanwijzingen omtrent den gang van het godsbestuur dat zij predikt. Zij zegt alleen: „richt uw leven vertrouwend in naar de eischen uwer hoogste idealen; het zal ten slotte wel blijken dat het wereldbestuur op de verwezenlijking dier idealen is aangelegd." Meer verzekert zij echter niet. Prof. Rauwenhoff, die met dit standpunt geheel en al homogeen is, sprak dan ook in zijn belangrijke studie over Mill van „een onbepaald idealisme", volgens hem de allereenvoudigste vorm, maar dan ook de uiterste grens van hetgeen den naam van godsdienst dragen mag. Deze opvatting wordt, gelijk wij zagen, ook door den heer Hugenholtz gehuldigd: ook hij bouwt op de zedelijke aspiraties onzer natuur [1]) eene metafysica, wier inhoud weinig nader omschreven is.

Deze voorstelling is eigenlijk te onbepaald om veel vat op zich te geven. Zij verwacht meer dan zij aanwijst; hare wereldbeschouwing is een hypothese, die zij onmisbaar acht om het zedelijk geloof te behouden, maar die toch op niets anders steunt dan op dat zedelijk geloof zelf; daardoor kan zij het verwijt niet ontgaan dat zij eenigszins in de lucht hangt; het is daarom misschien goed dat haar inhoud niet te zwaar is. Van hare verwachtingen kan men zeggen: „ik hoop het met u!" of in een opgewekt oogenblik: »ja, gij zoudt eigenlijk gelijk moeten hebben!" Toch komt de vraag op: mag de mensch voor zijne zedelijke levensidealen een uitzondering maken, die hij voor niets anders toelaat? Mag hij eischen dat de natuur om al het andere zich niet bekommert, maar deze ontziet? Laat de natuur spotten met de levensbehoeften van den kranke, met

[1]) Als grondslag der filosofische conclusiën gelden bij den heer Hugenholtz bovendien nog andere eigenaardigheden van verstand en gemoed; zoodat hij ook spreekt van postulaten van ons denken, van onze aesthetische neigingen enz. Op dit punt komen wij later nog terug.

de nationale verwachtingen van Israël, met duizende en duizende diepgevoelde wenschen en lang gekoesterde droomen; alleen voor de wetten van het zedelijk ideaal moet zij buigen! Mag men zoo spreken? O, ik begrijp dat de menschen, uit eerbied en liefde voor dit heiligdom, het zouden willen maken tot het centrum van het heelal, dat men in de komst van het „godsrijk" ook het eindresultaat zou willen zien van de beweging der stof. Maar toch kan ik niet ontkomen aan de gedachte, dat hier dezelfde logische fout wordt begaan, dezelfde roof op het gebied van het supranaturalisme gepleegd, als bij de theodiceeën die wij boven bespraken. In allen gevalle kan ik begrijpen dat wie aan een godsdienstige wereldbeschouwing behoefte heeft, door deze metafysica niet wordt bevredigd. Prof. Hoekstra zelf wil omtrent het verband tusschen zedelijke idealen en wereldorde alleen erkennen dat het bestaat. Over het wat en het hoe durft hij niets naders zeggen, terwijl hij bovendien erkent dat het werkelijk bestaan van zulk een bedoeld verband eerst dan volkomen zou vaststaan, wanneer wij ook van den aard van dat verband iets konden weten.

Men zal het recht dezer metafysica willen handhaven door te zeggen, dat zij de onmisbare steun is van ons zedelijk geloof; dat, wie deze wereldbeschouwing niet meer toelaat, ook den godsdienst als levensbeschouwing zal moeten prijsgeven. Dit is, gelijk men weet, in hoofdzaak de bedenking, door den heer Hugenholtz tegen den godsdienst zonder metafysica ingebracht, die zoo aanstonds nader ter sprake zal komen. Maar men vergete niet dat, al ware die bedenking in alle opzichten gegrond, daarmee het recht dier metafysica zelve nog niet bewezen, en vooral ook de inhoud eener theïstische theodicee nog volstrekt niet geleverd zou zijn.

Met het supranaturalisme, zagen wij, viel ook de gemakkelijkheid weg, om de eischen der levenservaring over te brengen op de wereldorde. Sommigen gevoelden slechts half het bezwaar en meenden den sprong nog wel te kunnen wagen. Anderen wilden het verband niet loochenen, doch waagden er zich niet aan het nader te omschrijven.

Nu zijn er ook, die den godsdienst van alle metafysica willen losmaken, dat wil zeggen, die afzien van iedere poging om

eenig bedoeld verband te zoeken tusschen de wenschen en aspiratiën, hoe verheven ook, van den mensch en de wetten van het heelal. Wat hen hiertoe gebracht heeft, is aan den éenen kant de vaste overtuiging, door eigen ervaring verworven en, naar zij meenen, door een juiste beschouwing van het historisch verschijnsel van den godsdienst bevestigd, dat godsdienst in de eerste plaats levensbeschouwing, levensaffirmatie is; aan den anderen kant, de kritiek die zij meenen dat iedere theodicee, iedere metafysica, moet treffen. In deze stelling ligt evenmin, ja minder nog dan in de stellingen van het positivisme eene bepaalde ontkenning opgesloten van de waarde der bespiegeling of van het bestaan van een metafysischen achtergrond der dingen. Zij bedoelt eigenlijk alleen, den godsdienst hiervan los te maken „Dit is onmogelijk", zegt men, — en de heer Hugenholtz herhaalt wat hieromtrent op de vergadering van alle kanten werd gezegd — „want levensbeschouwing en wereldbeschouwing kunt gij niet van elkander scheiden, aangezien uw leven immers deel uitmaakt van het geheel der wereld." Na de beschrijving die wij van den godsdienst hebben gegeven, waarbij die beide uitdrukkingen „levensbeschouwing" en „wereldbeschouwing" nader zijn toegelicht, zal men deze schijnbaar zoo afdoende bedenking waarschijnlijk wel terugnemen. Met „levensbeschouwing" is hier niet, zooals met „wereldbeschouwing", een zekere theorie bedoeld over het verband der dingen, maar een praktische opvatting van het leven, geboren uit de indrukken die de verschijnselen van onzen levenskring op ons maken [1]).

Dat een verstandig mensch zich in zijn leven ook door de

---

[1]) Ik kan niet anders zien, of die onderscheiding is volkomen juist: hetzelfde verschijnsel treedt in een geheel verschillend licht, naarmate het in onze wereld- of in onze levensbeschouwing een plaats vindt. Een storm, een epidemie b. v. kan ik objectief, als natuurverschijnselen, een plaats aanwijzen in mijne opvatting van het natuurverband; maar zoodra zij in aanraking komen met mijn leven en in strijd geraken met mijne levensbehoeften, gaan zij een plaats innemen in het verband van mijn leven. Niets kan mij zeker verhinderen de dingen te beoordeelen naar den indruk dien zij op mij maken en naar den invloed dien zij op mijn leven uitoefenen; maar die waardeering is toch iets geheel anders dan een onderdeel mijner wereldbeschouwing. In het groote verband der dingen valt mijne waardeering weg.

Wellicht ware het, ter voorkoming van misverstand, beter geweest, van levensopvatting of levensrichting te spreken. De naam kan echter, vooral ter wille van de tegenstelling, blijven, zoo maar het uitsluitend praktisch karakter van hetgeen wij „levensbeschouwing" noemden in het oog wordt gehouden.

resultaten zijner wereldkennis zal laten leiden en b. v. geen ijzer met handen zal willen breken, spreekt van zelf. Maar dit neemt niet weg dat de opvatting van zijne levenstaak in groote mate onafhankelijk is, of althans moet en kan zijn, van zijne beschouwing over het verband der dingen. Strausz bedoelde hetzelfde onderscheid toen hij, na den mensch als natuurwezen te hebben beschouwd, zeide: „vergeet niet dat gij meer dan een bloot natuurwezen zijt."

Doch het is vooral op grond eener andere veel meer omvattende bedenking, dat het onmogelijk wordt geacht den godsdienst als enkel levensbeschouwing te blijven handhaven en hem los te maken van alle metafysica. Godsdienst — zegt o. a. de heer Hugenholtz — onderstelt een zekere metafysica; geloof is zelf reeds een „naturwüchsige" metafysica; onderwerping aan de macht van overweldigende indrukken, toewijding aan levensidealen, van welken aard ook, is op den duur niet mogelijk zonder een metafysischen achtergrond waarin dit streven zijn steun vindt: wie den moed, of het verstand, niet heeft, om in hetgeen zich aan hem opdringt als het beste, ook het absoluut Hoogste, dus in zijn ideaal het wereldddoel te zien, die kan in den levensstrijd dat beste niet onvoorwaardelijk handhaven of behouden. Daarom, van tweeën één: óf erkend dat godsdienst zonder metafysica onmogelijk is, óf, zoo gij deze verwerpt, dan ook met uw idealisme gebroken! Doet gij dit laatste niet, ook nadat wij het u hebben gezegd, dan is uwe argeloosheid zelfbedrog of lichtvaardigheid.

„Onnoozel als de duiven en listig als de slangen," m. a. w. argeloos in zijn praktisch idealisme en scherpziende in zijne analyse van de conclusiën der metafysica, — de vereeniging dier beide eigenschappen heeft wel eens voor de echt-christelijke levenswijsheid gegolden. Doch evenmin als ik met die opmerking de beschuldiging van „argeloosheid" onschadelijk wil maken, evenmin wil ik er in het breede op wijzen dat de uitdrukking „den godsdienst losmaken van alle metafysica" eigenlijk nog meer beteekent dan hetgeen de geachte schrijver er in zocht, dat zij vooral ook een protest bevat tegen alle dogmatisme, tegen de beschrijving van den godsdienst als een filosofisch theïsme, waarvan het godsbegrip het voornaamste element is.

Daar evenwel noch in de Amsterdamsche vergadering, noch in het artikel van den heer Hugenholtz „metafysica" in dien zin genomen, of een pleidooi voor zulk een dogmatischen godsdienst

geleverd is, — zoo kan ik dit punt hier laten rusten. Met de „metafysica", in mijne vraag genoemd, bedoelde ik werkelijk bovenal wat door den heer Hugenholtz als zoodanig is beschreven.

Ernstig is daarom de vraag: of de godsdienst van deze kan losgemaakt worden? In supranaturalistischen vorm — dit is zeker — is hij er altijd mee verbonden geweest. Daar — wij zagen het — is de godsdienst levensrichting, die onmiddellijk een zekere wereldbeschouwing postuleert, deze onbeschroomd aanvaardt en door deze weer op hare beurt gesteund wordt. Maar als nu dit „argeloos" overbrengen van de eischen des gemoeds op de orde der natuur onmogelijk is geworden? Als men nu eenmaal weet dat de metafysische overtuigingen, die, bij ontstentenis van het supranaturalisme, den godsdienst zullen moeten steunen, door den godsdienst zelven in het leven zijn geroepen, dat het postulaat, zonder hetwelk men de idealistische levensopvatting niet bestand acht tegen de proef van nadenken en verzoeking, geen anderen grondslag heeft dan dit idealisme zelf? Is het dan — vraag ik op mijne beurt — zonder een zekere mate van „argeloosheid" mogelijk, zulk een steun voor een steun te houden, waarmee het gebouw staat of valt en die even kostbaar als onmisbaar is? Het heet „opwinding", wanneer iemand aan de waarde zijner zedelijke idealen vasthoudt, al verklaart hij niets te kunnen weten omtrent de plaats die zijne idealen in de wereldorde innemen, al acht hij zulk een kennis onbereikbaar en ten slotte ook overbodig. Maar al mocht het waar zijn, dat men alleen door „opwinding" onder zulke omstandigheden zijn hoogere levensopvatting kan handhaven, — hoe hoog moet de zedelijke gemoedservaring dan wel worden „opgeschroefd," om allerlei metafysische onderstellingen te dragen, sterk genoeg om op hare beurt de levensopvatting te steunen waarop zij zelve zijn opgebouwd? Is zulk een standpunt dan wél en altijd tegen de proef van het nadenken bestand? [1])

[1]) De heer Hugenholtz tracht aan zijne metafysica nog meer steun, en vooral een meer bepaalden inhoud te geven, door de zedelijke aspiratie, die ook bij hem de eigenlijke grondslag is, in verband te brengen met de behoefte van den mensch aan het eeuwige en met zijn geloof aan de eenheid van het heelal. Langs dien weg meent hij in de Heilige Macht de Eeuwige en Eéne wereldmacht te mogen erkennen, die hij verder alleen met Vondel's Rei van Engelen durft beschrijven. Iets dergelijks doet Heinrich Lang, in zijn „Religion im Zeitalter Darwins," als hij zegt dat de godsdienst aan drie verschillende behoeften

Voorzeker gebeurt het bijna ieder die met geestdrift voor een ideaal is bezield, dat hij dagen doorbrengt van diepen, pijnlijken twijfel; er zijn er ook wier geestdrift en zieleadel in den strijd des levens geheel en al ondergaan, en die eindigen met al hunne idealen voor dwaasheid te verklaren. Maar zou de oorzaak van dien zedelijken twijfel of dat zedelijk bankroet werkelijk alleen liggen in gemis aan metafysica? Kan die skepsis zich dan niet uitstrekken tot de metafysica zelve? ja, is er in de stoute affirmatiën van deze niet zeer veel dat twijfel moet uitlokken? Zelfs het supranaturalisme, dat zich op autoriteit kan beroepen en dus waarlijk nog over geheel andere bolwerken beschikt dan die de moderne metafysica kan opwerpen, heeft immers dien zedelijken twijfel niet kunnen voorkomen? Menige aandoenlijke klacht van profeten en hervormers, de koude levensfilosofie van den supranaturalistischen „Prediker" getuigen luide, dat de natuur hier sterker, of, wil men, zwakker is dan alle mogelijke leer, dat de zedelijke twijfel overal weet binnen te dringen.

Ik kan dus niet inzien dat voor een idealistische levensopvatting die metafysische achtergrond, ook al bestond er volstrekt geen bezwaar om zijn bestaan te erkennen, zulk een kostbare en onmisbare steun zou zijn.

Maar — zegt men verder — aangenomen dat uwe hoogere levensopvatting of levensrichting zonder dien achtergrond zich een poos kan handhaven, zij moet toch het absolute karakter

---

beantwoordt, eene van het verstand, eene van het hart, eene van de zedelijke natuur des menschen.

Intusschen meen ik dat hier sprongen worden gewaagd die niet te rechtvaardigen zijn. Is die »behoefte aan het eeuwige" eigenlijk wel iets meer dan behoefte aan iets blijvends in het woelige leven, en wordt die behoefte niet bevredigd door een ideaal dat alles beheerscht en dus eenheid en rust brengt in het leven? In „het oneindige" zonder nadere bepaling kan ik niet anders dan een „inhaltleeres"begrip zien.

Wat is verder de eenheid van al het bestaande? Is dit denkbeeld meer dan eene abstractie? In allen gevalle, wat men daarvan weet of vermoedt, is geheel iets anders dan de harmonie die door den supranaturalistischen godsdienst gepostuleerd wordt; immers voor dezen is de een of andere aspiratie het centrale doel der wereldorde, waarom alles zich beweegt. Zulk eene eenheid nu, de eenige waaraan de godsdienst iets heeft, kan de heer Hugenholtz niet bedoelen als hij de eenheid van het heelal een *fait acquis* noemt. Maar dan zie ik ook niet in, hoe men zonder veel bezwaar kan aannemen, niet alleen dat de wereld eene eenheid is, maar vooral dat die ééne orde een zedelijke wereldorde zou zijn, met een zelfbewust, heilig wezen als centraal-orgaan.

missen dat juist het kenmerk der godsdienstige toewijding is. Zij kan nooit de „intensiteit" hebben die de *conditio sine qua non* is van alle vroomheid. Waarachtige „eerbied en vertrouwen" zijn slechts mogelijk voor hem die zelf overtuigd is dat „hetgeen zich aan hem opdringt als het beste, ook de afspiegeling is van het volstrekt Hoogste" [1]).

Op den bodem van deze bedenking ligt eigenlijk niet meer of minder dan de groote vraag naar den eigenlijken grondslag der zedelijkheid. Daarom zal dan ook niemand eischen dat ik ook slechts een poging waag om haar volledig te beantwoorden. Enkele opmerkingen mogen hier volstaan.

Vooreerst dan zou ik vragen: wat eigenlijk, op het praktisch gebied der inrichting van ons leven, uitdrukkingen als „oneindige waarde," „absolute eischen," „het volstrekt hoogste" beteekenen? Men late zich niet door die superlativi verschalken. Hoe weidsch ze klinken mogen, het zijn „superlativi relativi", en, zullen zij voor de praktijk van het leven eenige waarde hebben, dan kunnen zij niet anders worden opgevat. Men vergete niet dat, zoodra er geen bovennatuurlijk gezag meer voor ons bestaat, zoodra de controle van het nadenken en de kritiek onzer levenservaring zijn toegelaten, zoodra het dus ook geoorloofd is, met de omstandigheden te rade te gaan, het terrein van het relatieve betreden wordt. Alleen het supranaturalisme maakt het mogelijk die uitdrukkingen in letterlijken zin te nemen. Wij behoeven er hier zeker niet op te wijzen dat, hoe men ook klagen moge dat er geen absolute waarheid meer gepredikt, geen absolute zedewet meer geïmponeerd wordt, die verandering veeleer winst dan verlies is voor een verstandige en vruchtbare werkzaamheid.

Intusschen kunnen wij die uitdrukkingen zonder bezwaar laten gelden, mits wij niet voorbijzien dat zij uitsluitend praktische waarde hebben. Het leven kan ons genietingen opleveren, die ons boven alles gelden, en waaraan wij dus „oneindige waarde" toekennen; het kan ons eischen stellen, die voor ons zoo afdoende

---

[1]) Uit het vervolg van ons betoog blijkt dat, terwijl de heer Hugenholtz zegt: „in hetgeen voor mij het beste is, zie ik de afspiegeling van het Hoogste", men, op ons standpunt, juist omgekeerd moet zeggen: „hetgeen gij het Hoogste noemt is eenvoudig de afspiegeling van hetgeen voor u het beste is." Daarbij merk ik op dat ook de heer Hugenholtz elders (blz. 423 reg. 10 v. b.) de metafysische wereldbeschouwing „een onmiddellijke afdruk" noemt van de „gemoedsgesteldheid."

zijn dat wij ze „absoluut" noemen; het kan ons een ideaal voorspiegelen dat wij „het volstrekt hoogste" noemen, omdat het in ons leven alles absorbeert.

Hoe meer algemeen en hoe minder bekrompen onze genietingen, behoeften, idealen nu zijn, hoe minder afhankelijk van tijd, plaats en omstandigheden, — des te meer zullen zij die grootsche epitheta verdienen; want des te meer kans bestaat er dat zij ook elders, ook voor anderen en voor langen tijd „het hoogste" zullen blijven. Maar het recht om zoo te heeten kunnen zij toch aan niets anders ontleenen dan aan hun praktische waarde. Is die grondslag nu voldoende om dat „absoluut" karakter te rechtvaardigen, of is hier de hulp der metafysica onmisbaar, en moet zij dus *à tout prix* worden ingeroepen? Ik kan niet inzien dat die bijstand, ook al bestond er tegen het verleenen daarvan niet het minste bezwaar, noodzakelijk zou wezen; mits men maar nooit voorbijzie, dat wij ons hier op het gebied der praktijk, en dus altijd van den „superlativus relativus", bewegen. Ik meen dat onze idealen hun recht van bestaan en hun recht op onze toewijding allereerst ontleenen aan de macht waarmee zij zich aan ons opdringen, en verder aan de kracht die van hen uitgaat, en die wij door ervaring leeren kennen; hierbij mag niet worden voorbijgezien dat de macht waarmee zij zich aan ons opdringen voor een deel weer een gevolg is van den heilzamen invloed dien zij reeds vroeger vóór ons hebben uitgeoefend, en waardoor zij in onzen levenskring niet alleen burgerrecht hebben verkregen, maar zelfs tot den hoogsten rang verheven zijn. Is onze toewijding, en wel een zeer „intensieve" toewijding, buiten de metafysica om ontstaan, zou zij dan zonder deze zich niet op die hoogte kunnen handhaven? Waarom zou dit van de zedelijke idealen minder mogen gelden dan van de zinnelijke wenschen, de aesthetische behoeften, de nationale uitzichten, die ook vergoddelijkt zijn, maar wier rechtvaardiging toch alleen op praktisch gebied is te zoeken? Voorzeker, indien de ervaring ons op den duur toont dat die waarde vermindert, indien onze levenskring voor die idealen onverschilliger wordt, — dan zal ons geloof, en daarmee onze toewijding veel verminderen. Doch in dat geval zal het veeleer een geluk dan een nadeel zijn, zoo wij er niet door eenige metafysica toe gebracht zijn, om aan hetgeen zich aan ons voordeed als „het hoogste" goddelijke onschendbaarheid toe te kennen, en het daarmee tot iets

onbewegelijke te maken. De oude Israëliet b. v. kon met volle recht in zijn nationale idealen „het hoogste," „het absolute" zien; de profeet had gelijk, als hij toewijding aan de volkszaak en aan de zedelijke beginselen van het Mozaïsme „den wil Gods" noemde. Maar toen het nationale jodendom de zedelijke ontwikkeling dreigde te belemmeren, toen het een onvruchtbare vijgeboom was geworden, kon het met evenveel recht genoemd worden: „een plant die de hemelsche Vader niet geplant heeft en die dus moet worden uitgeroeid." Wat eens werkelijk „het hoogste" was geweest en met recht was vergoddelijkt, kon later met niet minder recht tot lager orde verwezen worden. De nieuwe idealen, waardoor die van het jodendom werden verdrongen, konden nu op hun beurt diezelfde titels gaan voeren, en hadden kans ze langer te zullen behouden, omdat zij meer een universeel karakter droegen en aan veel minder condities van bijzonderen aard waren gebonden. Maar ook hier ligt, naar ik meen, evenmin de oorsprong als het recht dier „oneindige waarde" buiten het gebied der praktijk.

Het is in overeenstemming met deze denkbeelden, dat ik mij niet vinden kan in de zeer scherpe tegenstelling die de heer Hugenholtz maakt tusschen een zedelijk idealistische levensrichting en eene die in den bodem van het positivisme wortelt. Immers, langs welken weg zekere zedelijke idealen ook mogen ontstaan zijn, en welke theorie men op dit punt ook moge huldigen, — zij kunnen in den loop der tijden, vooral ook door den invloed van groote persoonlijkheden, zulk een eerbied hebben veroverd, zulk een vertrouwen hebben opgewekt, dat zij met warme toewijding als levensidealen worden begroet en gediend. Berekenende egoïsten, mannen wier zedelijkheid niets dan „voorzichtigheid" is, zullen hierbij natuurlijk niet ontbreken. Zulke personen hebben er trouwens onder alle godsdiensten en filosofieën geleefd, en zij zullen zich zeker allerminst laten bekeeren door eene metafysica wier waarheid immers alleen maar gelden kan voor hem, die de hooge waarde van een zedelijk idealistisch streven reeds vooraf erkend heeft. Dat hier veel afhangt van de persoonlijke geaardheid, spreekt vanzelf; dat dichterlijke naturen meer geestdrift zullen hebben dan prozaïsche, is evenzeer hoogst natuurlijk. Ook zal de positivistische idealist zijne levensrichting niet kunnen opdringen, noch de waarheid daarvan aan den kouden realist kunnen betoogen. Maar zoo dit onvermogen een gebrek

is, lijdt daaraan dan alleen het positivisme? Moet dit verwijt niet iedere moderne, d. i. anti-supranaturalistische opvatting treffen? Waar geen bovennatuurlijk gezag meer erkend wordt, is alle „compelle intrare" onmogelijk; daar is, op intellectueel gebied overreding, op moreel gebied opvoeding en invloed de eenige methode. Daarom, als ik van een ernstig zedelijk positivist schouderophalend hoor beweren, dat hij goed en edel is „malgré son système", door een gelukkige inconsequentie, dan herinner ik mij aanstonds dat de orthodoxe dagelijks hetzelfde zegt van den moderne.

Nog veel meer zou er over dit belangrijk punt te zeggen zijn. Maar terwijl het artikel van den heer Hugenholtz mij nopen moest er iets van te zeggen, verbood toch de omvang van mijn onderwerp, er breeder over uit te weiden. Het gezegde had voornamelijk ten doel dit te doen uitkomen: dat, zoo de godsdienst, als enkel levensbeschouwing opgevat, ons uitsluitend op het gebied van het praktische leven verplaatst, — niets ons noodzaakt dat gebied te verlaten. Eene idealistische levensopvatting kan den grond voor haar recht van bestaan alleen op dit terrein gaan zoeken, en wat zij daar vindt, is voor haar zelfvertrouwen voldoende. Hier vloeit de bron waaruit zij al hare geestdrift, al hare „intensiteit", kan putten. Een sprong op het gebied der metafysica, al was die geoorloofd, zou, meen ik, onnoodig zijn [1]).

Mijn onderwerp is met het bovengezegde nog niet afgehandeld. Mij rest nog dien „godsdienst zonder metafysica", wiens recht van bestaan ik getracht heb te handhaven, ten slotte nader te beschrijven.

Wat ik tot dusverre heb willen betoogen komt in het kort hierop neder:

[1]) Ik ontken natuurlijk niet dat de mensch zich wel eens angstig kan afvragen, wat er in de wereld, waarin allerlei krachten strijden moeten, van zijne idealen worden zal, en of deze in den strijd des levens bestand zullen zijn; vooral wanneer het uitzicht in de toekomst hem schijnt te ontgaan, zou hij wel gaarne den sluier eens willen oplichten. Maar het is te wenschen dat hij spoedig uit die onvruchtbare overpeinzing ontwake en zichzelven toeroepe: „houd gij er maar vol moed aan vast; zoo gij ze losliet, zoudt gij alvast hun vitaliteit verminderen. Zoover uw horizont reikt, ziet gij immers duidelijk dat het goed is ze te volgen! Vat uw leven maar zoo ernstig op als gij kunt, en laat de wereld voor zichzelve zorgen!"

1°. in het historisch verschijnsel dat wij godsdienst noemen, zijn twee elementen te onderscheiden: een levensopvatting, uit levenservaring geboren, die er het eigenlijke wezen van uitmaakt, en een wereldbeschouwing, die eigenlijk niets anders is dan terugkaatsing van de levensrichting op het breede scherm der wereldorde;

2°. alleen een supranaturalistische verklaring der wereld maakt het mogelijk in die afspiegeling werkelijkheid te zien en het tweede element van den godsdienst dus zonder eenig bezwaar te aanvaarden;

3°. de „metafysica", waardoor men de stoute affirmatiën van het supranaturalisme tracht te vervangen, met haar armen inhoud en haar hypothetisch karakter, is daarvoor een gebrekkig surrogaat en is bovendien aan dezelfde kritiek blootgesteld;

4°. een idealistische levensopvatting heeft aan den steun dier metafysica zeer weinig, daar zij er immers zelve de grondslag van moet wezen, en kan dien steun ook zonder schade ontberen, daar zij haar recht van bestaan op praktisch gebied heeft te zoeken.

Maar nu dan de inhoud van dien „godsdienst zonder metafysica?" Wat is nu eigenlijk dit element van levensbeschouwing dat er overblijft, en in hoever mag het nog godsdienst heeten? Ook in deze quaestie moet ik mij tot het aanroeren van enkele punten bepalen.

Hier is nog veel te onderzoeken en te beschrijven. Wij willen voor het oogenblik slechts eenig denkbeeld geven van de methode der analyse die hier, naar wij meenen, moet worden toegepast.

Het spreekt wel vanzelf dat hier van godsdienst in den ouden zin geen sprake kan zijn. Wie het wezen van den godsdienst in de supranaturalistische of metafysische wereldbeschouwing zoekt, kan natuurlijk geen vrede hebben met het behoud van dien naam voor iets, wat met supranaturalisme en metafysica beide geheel wil breken. Welnu, als het hier alleen om een naam te doen was, zouden wij dien volgaarne willen prijsgeven. De quaestie der etiket is voor ons geen hoofdvraag. Wat ons echter op dit punt behoedzaam maakt, en ons doet aarzelen „de etiket van onze vaas af te scheuren", is vrees voor misverstand; wat wij volstrekt niet willen prijsgeven, is de overtuiging, dat het eigenlijke wezen van hetgeen men vroeger godsdienst noemde, hier behouden is. Immers, wat zich in den dienst der goden

afspiegelde, was de toewijding aan een levensbehoefte of een levensideaal, dat men voor het hoogste hield. Waar zulk eene toewijding gevonden wordt, is derhalve „godsdienst", dit woord natuurlijk in symbolischen zin genomen.

Een levensrichting b. v., die in vollen ernst aan het zinnelijke de hoogste waarde toekent, die in de zinnelijke behoeften de hoogste levensmachten erkent, — is eigenlijk niets anders dan de oude natuurdienst in modernen vorm. Wie zich in zijn leven door de vrees of den eerbied voor het geheimzinnige sterk laat leiden en beheerschen, is eigenlijk een moderne reproductie van den fetisdienaar. Tusschen den Franschen chauvinist, die met hand en tand vasthoudt aan de toekomst van zijn volk, en den Israëliet die blaakte van ijver voor Jahwe den god Jakob's, bestaat een nauwe verwantschap; de Nederlandsche patriot, minder afkeerig van godsdienstige uitdrukkingen dan de Franschman, sprak dan ook zeer eigenaardig van „den god van Nederland". De goden en godinnen van den Olympus mogen met de mythologie die ze voortbracht zijn ondergegaan, de dienst der „Götter Griechenlands" is niet verdwenen, zoolang er nog met geestdrift op hunne altaren wordt geofferd. Goethe had dus geen ongelijk met te verklaren: „Wer Kunst und Wissenschaft besitzt, der hat Religion"; men zou hem alleen kunnen tegenwerpen, dat deze religie niet alle godsdienst en niet de hoogste godsdienst is.

Uit het gezegde volgt, dat ook de vraag naar den inhoud van onzen godsdienst, van den godsdienst die voor ons mogelijk en natuurlijk is, niet is een vraag naar onze dogmatiek, maar naar onze levensopvatting. Zij wordt synoniem met deze: „wat kunnen en moeten wij behouden van de levensidealen der menschheid, die in hare godsdiensten hebben geleefd?"

Maar dan is die godsdienst niet met één naam te noemen; dan mogen en moeten ook Apollo en Minerva hier een plaats behouden. Het zou waarlijk ook niet verkeerd zijn, zoo aan het natuurleven de hoogere wijding werd teruggegeven die het, ten gevolge van het eenzijdig spiritualisme van het christendom, verloren heeft. Maar boven alles staat toch de heilige macht, die door het christendom in zijn zuiversten vorm zoo schoon is gepredikt, die het geheele leven, denken en gevoelen van Jezus heeft beheerscht met zooveel kracht en aantrekkelijkheid, dat hij haar als „den hemelschen Vader" vereerde. Wie de levensrichting van Jezus met warmte huldigt, die heeft van het christendom

het eigenlijke wezen behouden; zijn „zedelijk idealisme" is de moderne vorm der aanbidding van den „hemelschen Vader"; zoo hij in naam der eischen van een zuiver zedelijk beginsel krachtig den strijd aanvaardt tegen kerkelijk of wereldlijk materialisme, tegen vergoding van het gezag of vergoding der zinnelijkheid, dan tracht hij te doen wat Jezus deed, en over zijn leven heerscht nog dezelfde macht. Is dit zedelijk idealisme het hoofdbestanddeel, de machtigste factor in onze levensopvatting geworden, dan kunnen wij het bij uitnemendheid onzen godsdienst noemen, dan zijn, poëtisch uitgedrukt, de goden van het polytheïsme in ons gemoed en voor ons leven aan den éénen god van het christendom onderworpen. Hij wiens hooger leven zoo goed als uitsluitend dit zedelijk-idealistisch karakter draagt, wiens levenservaring hem de zedelijk-ideale machten als de meest aangrijpende, alles beheerschende heeft leeren kennen, liefhebben en volgen, zal dan ook in zijne idee „God" uitsluitend die zijde van zijn leven reflecteeren, en als hij zijne ervaringen onder woorden brengt, zonder restrictie verklaren: „God is liefde, geest, waarheid!" [1]) De denkbeelden „God" en „de god van het christelijk leven" vallen hier samen; zoo gaf ook de Israëliet uitsluitend den naam God aan de macht die hij als den hoogsten god vereerde. Voor de praktijk is hiertegen zeker geen bezwaar, zoo men maar, bij zijn nadere toelichting, niet vergeet dat de idee „God" een historisch geworden idee is, die veel meer zijden heeft. Matthew Arnold, die trouwens niet een godsdienstige toespraak, maar een studie over het onderwerp gaf, deed daarom, dunkt mij, beter, toen hij niet van God in het algemeen, maar bepaald van den god des bijbels zeide: „hij is een diep ontroerde wijze van te zeggen: gerechtigheid."

Allicht heeft men reeds uit het bovenstaande opgemaakt, dat de oude quaestie van het getal der goden en de nieuwe vraag naar de persoonlijkheid Gods zich hier anders voordoen en een geheel andere beteekenis verkrijgen dan gewoonlijk het geval is. Wij wezen er reeds op, dat polytheïsme en monotheïsme oorspronkelijk geen filosofische theorieën zijn, dat zich ook daarin levensverschijnselen reflecteeren: in het eerste de veelzijdigheid van het leven, in het andere het alles absorbeerende van één enkele

---

[1]) Ik heb hier vooral het oog op de terminologie van Dr. I. Hooykaas, zooals die met name in zijn laatst verschenen godsdienstige toespraken herhaaldelijk voorkomt.

behoefte, van één enkel ideaal. Wij voegen er hier nog bij, dat de gewone splitsing der godsdiensten in polytheïstische en monotheïstische, waarbij men dan de monotheïstische *per se* boven de andere stelt, omdat het filosofischer is, eene éénheid te erkennen dan bij eene veelheid te blijven staan, onvoldoende moet heeten. Immers daar godsdienst geen filosofie is, is de vraag naar het karakter der goden die men vereert van veel meer belang dan de vraag naar hun aantal. — Evenzeer moet men ook, naar ik meen, in de religieuse idee van Gods persoonlijkheid niet een filosofisch begrip zoeken, maar de afspiegeling van een zekere gemoedservaring. Prof. Rauwenhoff zegt in zijne kritiek van Strausz, dat de idee der persoonlijkheid Gods „slechts een onbeholpen uitdrukking is om het oneindig bewustzijn van het eindig bewustzijn te onderscheiden." Ik geloof niet dat de godsdienstige mensch, die aan zijn god persoonlijkheid toekende, aan zulk een vraagstuk heeft gedacht. Ik zou het veelmeer eens zijn met Heinrich Lang die verklaart: „Der persönliche Gott ist nicht ein wissenschaftlicher Begriff; er ist ein psychologisches Phänomen." Wat men in den godsdienst daardoor heeft willen uitdrukken, zal wel niet anders geweest zijn dan dit, dat de ideale macht die het gemoed bezielde en het leven wilde beheerschen zich zoo krachtig, zoo overweldigend opdrong aan gevoel en verbeelding, deze zoo sterk „aangreep", dat de mensch ze objectiveerde. Immers, ook op de zedelijke ideeën zal wel van toepassing zijn wat prof. Tiele van het fetisisme zegt: „alles wat zich bewoog" (hoeveel te meer dus wat den mensch bewoog, ontroerde, meesleepte) „werd als bezield beschouwd; en wat men zich als bezield dacht, daaraan werd natuurlijk bewustzijn, wil, persoonlijkheid toegeschreven." De vraag: „wat wordt er in uw godsdienst zonder metafysica van de persoonlijkheid Gods?" komt dan hierop neer: „kunt gij nog iets gevoelen van het overweldigende, het aangrijpende der machten die uw leven beheerschen?" Wie voor zulke indrukken nog vatbaar is, die heeft uit het geloof aan den persoonlijken god het eigenlijke element behouden. Men kan vragen of hij de machten waarvoor hij buigt, ooit nog zal objectiveeren? Zeker niet in dien zin, dat hij zal kunnen gelooven aan het objectief bestaan van de beelden zijner fantasie. Hij zal nooit kunnen vergeten dat iedere personificatie beeldspraak is. Maar toch zal hij wel meer dan eens bij instinct objectiveeren; dikwerf zal hij behoefte hebben om boven zichzelf uit te gaan,

en tegenover zich op een hoogte te stellen wat, van die hoogte gezien, nog meer indruk zal maken op zijn gemoed. Het is zoo waar wat Schiller zegt, dat, om iets wezenlijk te bezitten, de mensch het niet alleen in zijn ziel moet ervaren, maar het ook levend vóór zich stellen en buiten zich aanschouwen. Daarin ligt de diepe waarheid en de groote macht van het gebed, dat immers in den grond niets anders is dan een „deeply moved way" om zich boven zich zelf te verheffen.

Wat Heinrich Lang van de idee der persoonlijkheid zegt, geldt eigenlijk van alle godsdienstige begrippen, nl. dat hun waarde niet ligt in hun filosofisch gehalte, maar in het psychologisch verschijnsel dat er zich in afspiegelt [1]). Zijn ze niet alle supranaturalistisch ingekleede levenservaringen?

Zoo is, dunkt mij, het voorzienigheidsgeloof, als het werkelijk een persoonlijke overtuiging is, eenvoudig de poëtische uitdrukking voor een zedelijke ervaring, deze nl. dat de omstandigheden aan den z e d e l ij k e n mensch voor een groot deel onderworpen zijn; dat hij, die zich door een vast en hooger levensbeginsel laat leiden, daardoor den invloed van het toevallige in zijn leven sterk vermindert, ja misschien geheel neutraliseert; dat, zooals Paulus zegt, hem die God liefheeft (die een ernstige levensopvatting huldigt,) alle dingen ten goede komen. De hoogere beginselen waardoor Jezus zich liet leiden, waren dan eigenlijk zijne voorzienigheid, waren de engelen die hem bewaarden [2])

---

[1]) Iets dergelijks zeide ook Dr. l' Ange Huet in zijn bekend G i d sartikel over Strauss. Ten onrechte evenwel, naar ik meen, zocht hij een zekere specifiek godsdienstige aandoening in het dogma op te sporen, en meende hij b. v. dat het geloof in Gods vaderliefde en in de onsterfelijkheid in den grond niet anders was dan, of althans zeer goed kon vervangen worden door de overtuiging dat alles op zijn plaats is in de wereld, en dat het groot geheel een toekomst heeft. Hier is de godsdienst nog te veel omgezet in metafysica Specifiek-godsdienstige aandoeningen meen ik niet te mogen aannemen. Godsdienst is eigenlijk een formeel begrip, evenals wetenschap en kunst, waaraan het een of ander object eerst inhoud geeft. Daarom ook spreekt men beter van »godsdienstig zedelijk leven", d. i. zedelijk leven godsdienstig gekleurd, dan van „godsdienstig leven", dat alleen hooger leven kan beteekenen.

[2]) Zij die de moderne vergadering hebben bijgewoond, zullen zich herinneren dat daar o. a. gevraagd werd: „hoe kunt gij toch de mannen van het N. T. aanhalen, wier idealisme een geheel ander was dan het uwe; onmogelijk toch kunt gij een hunner bij voorbeeld nazeggen: wij hebben God lief omdat hij ons het eerst heeft liefgehad. Want gij begint immers met uw ideaal lief te hebben". Daarop werd door een der ethici geantwoord: „Van ganscher harte zeg ik dat Johannes

Dezelfde analyse zou men nog op andere ideeën kunnen toepassen, b. v. op de idee der vergeving van zonden. Ten onrechte, meen ik, wordt de moderne formule voor dit denkbeeld gezocht op het gebied der metafysica, zoodat de uitdrukking „God vergeeft de zonden" synomien zou zijn met deze: „voor den Absolute valt de tegenstelling tusschen goed en kwaad weg." Ook hier ligt, meen ik, in den supranaturalistischen vorm een psychologisch verschijnsel verborgen, dit nl. dat het zondegevoel, hetwelk in den mensch ontstaat zoo dikwijls hij geweld pleegt of te kort doet aan zijn zedelijk ideaal, ophoudt een beletsel te wezen voor zijn verdere ontwikkeling en door hem wordt te boven gekomen, naarmate hij zich met nieuwe geestdrift en nieuw vertrouwen aan dat ideaal gaat toewijden. Door toe te nemen in ernst en geestdrift leeren wij ons zelven onze zonden vergeven.

Men heeft gezegd dat het „zedelijk idealisme" nooit „de godsdienst der verzoening" [1]) kan heeten, dat het nooit in staat kan zijn den mensch met de bezwaren van het leven te verzoenen, omdat het immers afziet van iedere poging, om de omstandigheden in haar wezen en samenhang te verklaren als door een hoogere macht gewild en bedoeld. Ook hier, meen ik, ziet men weer voorbij dat in de idee „de godsdienst verzoent ons met het leven" geen metafysica maar alleen zedelijke ervaring ligt opgesloten. Verzoening en verklaring zijn twee; alleen op supranaturalistisch gebied vallen zij samen; daar tracht men een gebeurtenis te verklaren uit de gevolgen die u met die gebeurtenis verzoenen. Maar zoodra het supranaturalisme verlaten is, moeten die twee worden uiteen-

---

na!" Die verklaring wekte wel eenige verbazing, en men meende dat ik althans haar niet kon aanvaarden. Doch het spreekt vanzelf dat de geachte vriend, die dit woord uit 1 Joh. IV: 19 zonder reserve overnam, daarmede niet anders bedoelen kon dan dat hij dezelfde gemoedservaring kende die Johannes in dien supranaturalistischen vorm objectiveert, dat het zedelijk ideaal hem zijne aantrekkelijkheid had doen gevoelen, voordat hij er aan dacht, al zijne liefde aan dit ideaal te wijden. Die bijbelsche uitdrukking laat zich voor ons bewustzijn volkomen rechtvaardigen, als men er niet meer in zoekt dan het psychologisch verschijnsel. Ieder toch die de macht van een ideaal heeft ervaren, weet dat hij het niet heeft uitgedacht, dat het hem het eerst heeft aangetrokken, dat het hem, om zoo te zeggen, menigmaal heeft gezocht, dat het hem heeft meêgesleept voordat hij er zich geheel aan overgaf.

[1]) Zoo had ik het genoemd in een stuk in het Godsdienstig Album 1874 Afl. April, getiteld: „Waartoe dit verlies?"

gehouden. Overkomt iemand b. v. een groot ongeluk, maar dat, ten gevolge zijner vatbaarheid voor ernstige uitdrukken, een heilzamen invloed uitoefent op zijne ontwikkeling, dan zal hij, op supranaturalistisch standpunt, kunnen zeggen: „dat ongeluk verklaar ik hieruit dat het mij is toegezonden om mij beter te maken;" maar buiten het supranaturalisme om zal men alleen kunnen zeggen: „wat het ongeluk verklaart, zijn allerlei omstandigheden die met mijn persoonlijke stemming niets te maken hebben; maar wat er mij mee verzoent, zijn de goede vruchten die het leed voor mij draagt." Zoo verklaart ook de christelijke theologie den dood van Jezus supranaturalistisch uit het plan Gods om de wereld te verlossen; ook hier echter worden twee verschillende elementen dooreengemengd en verward; wat dien dood *verklaart*, is de ongelijke strijd waarin Jezus was gewikkeld met de machthebbers van zijn volk; wat met dit droevig feit *verzoent*, is het zedelijke heil dat er uit is voortgevloeid. Verklaring en verzoening zijn twee; het eerste beantwoordt de vragen van het verstand, het tweede ruimt de bezwaren van het gemoed uit den weg. Maar zoo die onderscheiding gegrond is, kan men toch waarlijk wel beweren van eene levensopvatting, die zich met de verklaring der verschijnselen niet inlaat, doch die ze ten goede leert leiden, dat zij den mensch met veel pijnlijks verzoent.

Met deze analyse zouden wij nog langer kunnen voortgaan [1]). Doch het wordt tijd dat ik aan de ontwikkeling mijner denkbeelden een einde maak.

Openhartig heb ik dit onderwerp behandeld, mijne bezwaren ingebracht tegen de oplossing die door onderscheidene modernen van de godsdienstige quaestie wordt gegeven, en aangeduid langs welken weg zij, naar ik vermoed, moet opgelost worden. Voor die openhartigheid vraag ik geen verschooning, omdat ik overtuigd ben dat het mij aan ernst niet heeft ontbroken.

Gaarne wil ik bekennen dat ik den godsdienst heb verbrokkeld. Die verbrokkeling schijnt mij onvermijdelijk, zoodra het supranaturalisme wegvalt dat de verschillende elementen bijeenhield. Maar zoo het geheel uit elkaar is gevallen, omdat de ijzeren band der dogmatiek gesprongen is en omdat de koorden

[1]) Zoo is ook, dunkt mij, het eigenlijke wezen van Jezus' onsterfelijkheidsgeloof, dat zich uitspreekt in het bekende: „God is niet een god van dooden maar van levenden", hierin gelegen, dat hij het goddelijke, het hoogere met altijd bezielende kracht in zich voelde leven.

van het supranaturalisme zijn losgerafeld, van de kostbare fragmenten, die eens te zamen een indrukwekkend monument vormden, zijn vele gebleven, die een plaats kunnen en moeten vinden in het gebouw van ons leven, en onder alle in de eerste plaats het zedelijk idealisme van Jezus, met recht ook nu nog een hoeksteen van het gebouw.

Ik heb den godsdienst beschreven als poëzie: toch zal niemand beweren dat ik hem in poëzie heb opgelost. Poëzie toch is hij alleen van zijn formeele zijde. De inhoud van den godsdienst is hooger leven, van het christendom diepe zedelijke ernst. In zeer tastbare vormen, in objectieve beelden heeft het supranaturalisme dat hooger leven het eerst tot den mensch gebracht. In die beelden meenen wij nu poëtische symbolen te moeten erkennen, maar symbolen die ons nog dikwijls toespreken, omdat zij zulke schoone klanken geven aan de hoogste en heiligste indrukken die wij kunnen ontvangen; omdat wij onze idealen nog het best kunnen belichamen in de klassieke vormen waarin zij het eerst zijn opgetreden en die daarom het natuurlijkst zijn. Ik vrees niet dat de mensch den inhoud dier beelden van onwaarde zal verklaren, wanneer hij weet dat de vorm symbool is. Hoe analytisch ook gestemd, zal de mensch toch nog wel telkens weder van de machtigste levensverschijnselen een overweldigenden indruk ontvangen, die zijn wil bepaalt en hem met geestdrift vervult.

Of er voor zulk een godsdienst, die de proef der analyse heeft doorgestaan, in een kerk, en vooral of er voor zulk een „zedelijk idealisme" zonder eenige dogmatiek in onze tegenwoordige christelijke kerk nog plaats is, zou ik niet onbepaald durven bevestigen. Het is zeer mogelijk dat een kerk, waarin het supranaturalisme zooveel onuitwischbare sporen heeft achtergelaten, met zulk eene analyse niet bestaanbaar is. Maar wel durf ik beweren, dat er in die kerk voor zulk een geheel en al antidogmatische, ja, „atheïstische" nuance van godsdienst en christendom eigenlijk plaats zou moeten zijn; omdat deze vereeniging oorspronkelijk in het leven is geroepen door een zedelijk idealisme dat, in weerwil van de wonderlijke vormen waarin het optrad, op het nauwst verwant is met de zedelijk-ernstige levensopvatting die hier is behouden; formeel beschouwd, is het geloof aan een persoonlijk god in de apostolische kerk evenzeer supranaturalistische vorm als het geloof aan de parousie. Welnu, om

propaganda van den inhoud, niet van den vorm moet het eene vereeniging te doen zijn.

In beginsel moest een christelijke kerk daarom ieder kunnen toelaten die warme sympathie heeft voor het zedelijk idealisme van Jezus, onverschillig hoe zijne verhouding mocht zijn tegenover den supranaturalistischen vorm waarin Jezus dat idealisme bezeten heeft. En eigenlijk zou het niet minder dwaas moeten zijn diegenen buiten de kerk te sluiten, die aan de beelden van het supranaturalisme alle objectieve waarde ontzeggen, dan uit eene muziekvereeniging die „Musis sacrum" in haar banier had geschreven, diegenen te verwijderen, die, schoon vol geestdrift voor de muzijk, aan het werkelijk bestaan der Muzen niet geloofden. Doch ik voeg er aanstonds bij, dat dit alleen in beginsel waar is. Het zou toch mogelijk kunnen zijn dat een kerk als de onze zulk een ingrijpende hervorming niet kon verdragen, zoodat het ten slotte misschien beter ware dit organisme aan zich zelf over te laten, en in nieuwe heiligdommen, of onder den vrijen hemel van het moderne leven, voor de reinste en vruchtbaarste idealen der menschheid te ijveren. Intusschen, dit is een zuiver praktische, schoon daarom niet minder ernstige quaestie.

De groote moeielijkheid van onzen tijd ligt juist hierin dat de grens tusschen symbool en begrip nog niet juist genoeg is aangewezen. Wij schromen uitdrukkingen te gebruiken, die schilderachtig schoon zijn maar waartegen ons denken bezwaar heeft. En vrij onbeholpen trachten wij ze door half-filosofische te vervangen, of vragen wij beleefd verlof om ze nog te mogen bezigen. Wij doen eigenlijk met de supranaturalistische dogmatiek wat het rationalisme met de wonderen deed. Het durfde er niet vrij over spreken, en trachtte ze op natuurlijke wijze te verklaren. Over de wonderen spreken wij sints lang vrijuit, omdat wij er niet meer aan denken, in deze iets anders dan symbolen te zien, en omdat ons publiek dit ook meerendeels wel weet; evenmin aarzelen wij meer om te spreken van engelen en demonen; ieder die ons hoort weet dat die uitdrukkingen poëtische beelden zijn, waarachter zich zedelijke indrukken verbergen. Maar tegenover de meeste beelden uit de godenwereld van heidendom en christendom, vooral van het laatste, zijn wij nog niet in dat stadium. Zoolang wij er nog niet zijn, is het een tijd van kritiek en aarzelend profetisme. Zouden wij misschien een tijdlang de oude uitdrukkingen geheel moeten vermijden, en de poëzie van

het hooger leven een wijle doen zwijgen? Zoo verbande ook Ulrich Zwingli het orgel uit de Sanct Peter te Zürich, omdat hét een bron was van roomsche superstitie. Heinrich Lang voerde er in de 19de eeuw het orgel weer in, omdat het nu niets anders kon wezen dan een reine bron van verheven aandoeningen. Zal niet evenzeer een nieuwe era moeten aanbreken voor de reinsten der goden van het oude pantheon, en bovenal voor „den hemelschen Vader" van Jezus, wanneer de tijd der mythologie en der dogmatiek geheel voorbij zal wezen, wanneer ook met alle rationalisme zal zijn gebroken, wanneer die oude orgeltonen weer kunnen klinken zonder te worden misverstaan, of zonder te ergeren?

Zou de godsdienst niet als supranaturalisme en metafysica geheel moeten ondergaan, om als idealisme te kunnen herleven?

Righi Vaudois, Juli 1874. A. G. van Hamel.

ROM. I—VI,

VOLGENS TISCHENDORF'S EDITIO VIII.

Na eene gezette en zorgvuldige behandeling van den Brief aan de Romeinen, bepaaldelijk van bovengenoemde Hoofdstukken, deed zich de vraag aan mij voor, of door de nieuwste uitgave van TISCHENDORF'S N. T. voor het recht verstand dier Hoofdstukken iets gewonnen is. Men herinnert zich misschien, dat ik in een vroeger opstel, geplaatst in dit *Theol. Tijdschrift*, 1872, bl. 615—627, de grootere en kleinere veranderingen heb nagegaan, door hem in den tekst van den Brief aan de Galatiërs aangebracht. Een dergelijk onderzoek, toegepast op eenig ander gedeelte des N. T., kwam mij niet gansch overbodig voor. Het zou toch kunnen zijn, dat de winst, door zijnen vernieuwden arbeid verkregen, elders meer aanzienlijk ware dan juist dáár. Maar het is mij niet gebleken, dat hieromtrent groot verschil bestaat. Ongeveer dezelfde verschijnselen vertoonen zich en leiden tot hetzelfde resultaat. Wij komen er dan ook bij vernieuwing rond voor uit: Zulk eene critische editie of standaarduitgave des N. T. had in menig opzicht anders moeten zijn; het getal der varianten had, door weglating der vermelding van de ontelbare schrijffouten in de HSS., beduidend kunnen zijn ingekort, en de redactie van den griekschen tekst laat, wat orthografie betreft, zeer veel te wenschen over. Er is zelfs te dezen opzichte, zoo ik wèl zie, achteruitgang te bespeuren. Dit neemt echter niet weg, dat er plaatsen zijn in den Brief aan de Romeinen, waarover door deze uitgave een nieuw en verrassend licht is opgegaan. Het is mij vooral te doen, om hierop dankbaar opmerkzaam te maken, zonder daarom de overige wijzigingen, die niet

alle even onbelangrijk zijn voor de exegese, geheel met stilzwijgen voorbij te gaan.

Het getal der door TISCHENDORF, in afwijking van zijne *zevende* Editie, gemaakte veranderingen bedraagt in deze *zes* Hoofdstukken juist even zooveel als in den brief aan de Galatiërs, t. w. *vier en dertig*. Dat daarbij, hier zoowel als daar, het gezag van den nieuw ontdekten Sinaïticus zwaar gewogen heeft, behoef ik nauwelijks te verzekeren. Van deze vier en dertig veranderingen nu zijn niet minder dan *twee en twintig* voor de interpretatie van den Brief volkomen onverschillig; *tien* zijn niet geheel zonder belang; *twee* verdienen onze opmerkzaamheid in hooge mate.

Onverschillig voor de interpretatie is H. I. 27 de verandering, tot tweemalen toe, van *ἄρσενες* in *ἄρρενες* en van *ἐν ἄρσεσιν* in *ἐν ἄρρεσιν*. Goedkeuring verdient die verandering wel niet. Elders heeft TISCHENDORF de oude schrijfwijze doorgaans behouden, ook o. a. in *ἀρσενοκοῖται*. En het toeval wil, dat het gezag der HSS. t. a. p. voor de eerste verandering zeer aanzienlijk, bij de tweede veel geringer is en voor de laatste, wèlbeschouwd, te kort schiet: wel een bewijs, dat dit vermeend gezag voor zulk een vraagstuk niet de minste waarde heeft. Of zou de apostel in één en hetzelfde vs. verschillende vormen gebezigd hebben? Evenzoo zou ik H. III. 4 *καθώς*, veranderd in *καθάπερ*, en H. VI. 13 *ὡς*, veranderd in *ὡσεὶ*, liefst behouden hebben, en ik schrijf H. III. 4 liever *νικήσῃς* dan *νικήσεις*, H. IV. 5 liever *τὸν ἀσεβῆ* dan, zooals er thans staat, *τὸν ἀσεβήν*, al doet noch het een noch het ander voor de verklaring iets af. Ik kan hierin niets anders zien dan schrijffouten of, wil men, eigenaardigheden van den Sinaïticus, door TISCHENDORF in zijn blinden ijver voor dien Codex te onrecht overgenomen. Daarentegen geef ik hem gaarne goedkeuring en lof, dat hij H. II. 29 geschreven heeft *ἀλλ' ὁ ἐν κρ. 'Ι.*, in plaats van *ἀλλὰ*, H. IV. 11 *δι' ἀκροβυστίας*, in plaats van *διὰ ἀκρ.*, H. IV. 18 en V. 2 *ἐπ' ἐλπίδι*, in plaats van *ἐφ' ἐλπ.*, zooals hij vroeger had. Even onwezenlijk in den grond zijn *vier* omzettingen van woorden, door hem opgenomen. H. I. 29 wordt thans gelezen: *πονηρίᾳ, κακίᾳ, πλεονεξίᾳ*, vroeger *πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ, κακίᾳ*, H. II. 16 thans *διὰ Χρ. 'Ι.*, vroeger *διά 'Ι. Χρ.*, H. V. 8 thans *συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεός*, vroeger *ὁ Θεὸς εἰς ἡμᾶς*, en ald. vs. 12 thans: *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*, vroeger: *εἰς τὸν κόσμον ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν*. Ofschoon geneigd, om, op gezag der HSS., al deze

omzettingen goed te keuren, voor het recht verstand dier plaatsen acht ik ze te eenemale onbeduidend. Wil men voorts met TISCHENDORF H. II. 8 μὲν achter ἀπειθοῦσι weglaten, ofschoon ik het, als bijkans onmisbaar, liefst behouden zou; H. III. 12 ποιῶν χρηστότητα lezen voor ὁ ποιῶν χρ., hetwelk mij voorkomt, ook uit vergelijking van vs. 11, de voorkeur verdienen; H. III. 9 ὅτι recitativum schrappen, dat zonder schade gemist kan worden, doch misschien als overbodig door de afschrijvers werd voorbijgegaan; H. IV. 21 καὶ vóór πληροφορηθεὶς invullen, door TISCHENDORF vroeger te onrechte weggeschrapt, er is hiermede voor de interpretatie niets gewonnen of verloren. Zelfs de opname van τῇ πίστει H. V. 2, van ὁ θάνατος ald. vs. 12, en van εἶναι H. VII. 11, al bestaat tegen dit laatste nog al bewaar, brengt in de opvatting der genoemde plaatsen geen de minste verandering.

Dit geldt echter niet van een *tiental* andere wijzigingen van den tekst, die mij voorkomen niet zonder eenig belang te zijn.

Men vindt H. III. 3 de interpunctie verbeterd. In navolging van BENGEL en LACHMANN heeft TISCHENDORF thans geschreven: τί γάρ, εἰ ἠπίστησάν τινες; μὴ κτέ., terwijl hij vroeger het vraagteeken onmiddellijk achter τί γάρ geplaatst en εἰ ἠπίστησάν τινες bij het volgende gevoegd had. Voor deze verbetering had ook reeds V. HENGEL zich verklaard. Ongetwijfeld zou τί γάρ; op zich zelf kunnen staan, indien hier, evenals Fil. I. 18, de slotsom van hetgeen voorafgaat werd opgemaakt; maar daarvan is hier geen sprake. De redeneering is ternauwernood begonnen, en tegen de verzekering, vs. 2 gedaan, dat den Joden de woorden Gods waren toevertrouwd en dat daarin o. a. hun voorrecht boven de heidenen gelegen was, wordt slechts eene bedenking ingebracht, ontleend aan sommiger ongeloof. Men vertale, met invoeging van εἴη of ἐστίν: „*Want wat* ware het, *indien sommigen*, gelijk werkelijk het geval is geweest, aan de hun toevertrouwde woorden Gods *ongeloovig waren? Zou* misschien *hun geloof* het hun geschonken voorrecht opheffen of *de trouw van God* in de vervulling zijner beloften *te niet doen*? Immers neen." Men ziet, zóó loopt alles geregeld af.

H. II. 2 zou ik de voorkeur geven aan οἴδαμεν δὲ boven οἴδαμεν γάρ, thans door TISCHENDORF opgenomen. Tot den Jood, zóó geneigd om zich tot rechter over anderen op te werpen, zegt Paulus vs. 1, dat zijn oordeel over anderen de veroordeeling van hemzelven insluit, daar hij evenzeer zondigt tegen beter weten

aan als zij. Volgt daarop nu vs. 2 de verzekering, dat, gelijk algemeen bekend en toegestemd is, God oordeelt overeenkomstig de eeuwige beginselen van waarheid en recht, dan geschiedt dit kennelijk, om te brengen tot de slotsom, die echter verzwegen wordt: Derhalve kunt gij aan zijn strafgericht niet ontkomen, gij, die even schuldig staat als de heidenen en door uw oordeel over hen de rechtmatigheid van dat strafgericht erkent! Mij dunkt, hier voegt *οἴδαμεν δὲ*, atqui novimus, veel beter dan *γάρ*, en het gezag is, tegenover TISCHENDORF, overwegend aan de zijde dier betere lezing.

Iets dergelijks is mede het geval H. III. 7. Het uitwendig gezag is niet zoodanig, dat het ons verplichten zou, om met TISCHENDORF *εἰ δὲ* te lezen. Veel beter is *εἰ γάρ* getesteerd. Het schijnt aan te duiden, dat hier eene nieuwe bevestiging van *μὴ γένοιτο*, hetwelk op kleinen afstand voorafgaat, gevonden wordt. Viel deze bedoeling niet terstond in het oog, dit kan aanleiding gegeven hebben tot het veranderen van *γὰρ* in *δέ*.

Daarentegen zou ik geen bezwaar maken, om H. IV. 15 *γάρ* met TISCHENDORF voor *δὲ* te laten varen. Adversative opgevat, komt het mij voor, in den samenhang wel zoo goed te voegen. De wet werkt toorn, lezen wij, d. i. brengt onvermijdelijk tot overtreding, en leidt daardoor tot straf. Dit kan door het spreekwoordelijk gezegde: waar geen wet is, is ook geen overtreding wel eenigermate gestaafd worden; maar eene tegenstelling is toch, dunkt mij, hier veel beter op hare plaats, en het gezag geeft noch voor de eene lezing den doorslag, noch voor de andere.

Ook H. III. 28 acht ik de verandering van *οὖν* in *γὰρ* allessins aannemelijk. *Οὖν* is concludentis, en de traditioneele uitlegging, mede door de Statenvertaling gevolgd, meende, dat hier de slotsom van het voorafgaand betoog werd opgemaakt, en schreef voor te vertalen: Wij besluiten dan. Maar *λογίζεσθαι* is niet hetzelfde als *συλλογίζεσθαι* en beteekent enkel van oordeel zijn, meenen (vgl. H. II. 3, VIII. 18). Daarmede is *γὰρ* veel beter in overeenstemming. Reeds V. HENGEL gaf *λογιζόμεθα γὰρ* terug door censemus enim, en de Synodale Vertaling had hem daarin wel mogen volgen door te schrijven: want wij zijn van oordeel. Er wordt namelijk aangewezen, op welken grond het vs. 27 gezegde rust. Den Jood is alle stof, om zich boven den heiden te beroemen, ontnomen, nu de rechtvaardiging

enkel door geloof geschiedt, zonder werken der wet. De lezing *γάρ*, al kan zij niet bogen op meer uiterlijk gezag dan *οὖν*, verdient alzoo op inwendige gronden de voorkeur.

Heeft TISCHENDORF H. III. 22 de woorden: *καὶ ἐπὶ πάντας* geschrapt, hij heeft daardoor dit geschrift verlost van eene, in mijn oog, hinderlijke tautologie. Wel kan men tusschen *εἰς* en *ἐπὶ*, hoe weinig zij ook in beteekenis verschillen, met v. HENGEL dit onderscheid maken, dat zoowel het doel als de vrucht van de *φανέρωσις* der *δικαιοσύνη Θεοῦ* er door wordt aangeduid, in dezer voege: „bestemd voor allen en komende over allen, die gelooven", en voorts meenen, dat deze breede omschrijving dienen moet, om de universitas krachtig uit te drukken. Maar in den grond gaat er toch met de kortere lezing niets verloren. TISCHENDORF beveelt haar aan met woorden, die ik gaarne overneem, ofschoon zijne latijnsche dictie te wenschen overlaat. „Pro testium ratione", zoo luidt zijne aanteekening, „omnino edendum est *εἰς πάντας* absque additamento, quod quidem, etsi a Pauli ingenio haud abhorreat, tamen nec ab interpolatore alienum est. Nec probabiliter dixeris breviorem lectionem inde ortam esse, quod scriptor a *πάντας* ad *πάντας* transiluerit. Ut enim testes antiquissimi tantum non consentientes breviorem tenent, ita posteriores tantum non omnes fideliter conservarunt longiorem".

Bekend is het, hoezeer *O* en *Ω* in de HSS. verwisseld worden, zoodat hier hun gezag alle waarde mist en de keuze wordt bepaald door den samenhang [1]). Men zal zich dan ook met mij verheugen, dat de lezing, H. III. 29: *ἢ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνων*, door TISCHENDORF indertijd op gezag van den Vaticanus opgenomen, thans weder heeft plaats gemaakt voor *μόνον*, door den Sinaïticus aanbevolen. Maar grootelijks te betreuren daarentegen is het, dat hij, onverstandig genoeg — sit venia verbo! — thans H. V. 1 heeft kunnen schrijven: *εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν Θεόν*. Hij tracht deze handelwijze dus te rechtvaardigen: „Haec lectionis *ἔχομεν* testimonia longe superari testimoniorum vi, qua *ἔχωμεν* valet, in promptu est. Hinc *ἔχωμεν* abjici nequit, nisi prorsus ineptum sit: ineptum vero non videtur." Dit laatste stem ik gaarne toe. Maar al is deze lectio non prorsus inepta, zij is toch in geen geval de

1) Vgl. de Praefatio, p. LXI sq., van het N. T. ad fidem Codicis Vaticani, uitgegeven door KUENEN en COBET, waar o.a. op Rom. V. 1 gewezen wordt.

ware, deels omdat de economie van den Brief hier nog volstrekt geen paraenese toelaat, deels omdat het vervolg daarmede lijnrecht in tegenspraak is, deels eindelijk omdat ἔχωμεν, indien geen schrijffout, verklaarbaar is uit het kerkelijk gebruik.

Nog een tweetal wijzigingen, die iets beteekenen, zijn onvermeld gebleven. H. III. 30 is εἴπερ terecht voor ἐπείπερ, nademaal, in plaats gesteld. Dit laatste komt elders in het N. T. niet voor en wordt, op grond hiervan, door MEYER en v. HENGEL aanbevolen. Maar εἴπερ, zoo althans, indien namelijk, ondersteld dat, is een woord, door Paulus veel gebruikt, (vgl. H. VIII. 9, 17), voegt te dezer plaatse uitnemend en heeft het oudste gezag voor zich. Hoe licht zag men het eene woord voor het andere aan! Zoo meen ik ook, dat H. V. 17 de lezing τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι, door TISCHENDORF thans opgenomen, zich, wat het gezag betreft, opperbest kan handhaven tegenover andere lezingen, uitgedacht, zoo 't schijnt, door de zucht om tautologie te vermijden, bepaaldelijk tegenover ἐν ἑνὶ παραπτώματι, door hem vroeger voorgestaan.

Wie mij tot dusver opmerkzaam gevolgd is, zal, bij het opmaken der rekening, bespeuren, dat de winst veel grooter is dan het hier en daar geleden verlies, zoodat wij in den grond zijn vooruitgegaan, al is daarom voor het recht verstand van den Brief nog niet veel gewonnen. Maar nu zijn er nog een paar plaatsen, die te dezen opzichte onze opmerkzaamheid in hooge mate verdienen. Hier meen ik, dat de tekstcritiek aanleiding geeft tot betere, ten deele nieuwe, verklaringen.

De gewone tekst, door TISCHENDORF nog in de 7de editie gehandhaafd, luidt H. IV. 1 aldus: Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα; De vertaling: Wat zullen wij dan zeggen, dat Abraham, onze vader, naar het vleesch verkregen heeft? is letterlijk getrouw. Met deze vraag zal de apostel van de behandeling van de leer der rechtvaardiging zijn overgegaan tot zijn beroep op Abraham, die lang vóór de wet ook reeds uit geloof gerechtvaardigd was. Die vraag echter klinkt voor dat doel vrij zonderling, en hetgeen daarop onmiddellijk volgt hangt er slecht meê samen. Geen antwoord wordt op die vraag gegeven, alsof ieder terstond begreep, dat dit geen ander zijn kon dan οὐδὲν. Vooral wekt κατὰ σάρκα bevreemding. Doorgaans wordt het hier voor gelijkluidend verklaard met ἐξ ἔργων (vs. 2), ofschoon daarvoor alle bewijs ont-

breekt, en met de Synodale vertaling omschreven: naar het vleesch, d. i. door uitwendige werken, of op gewoon menschelijke wijze, waarbij het loon berekend wordt naar verdienste. En slaat men nu de plaatsen op, waar in dezen Brief datzelfde *τί οὖν ἐροῦμεν* voorkomt, niet minder dan zeven in getal, dan vindt men daarmede nergens een infinitivus onmiddellijk verbonden, gelijk hier. Nu geeft echter TISCHENDORF, op grond van overwegend gezag der HSS., eene andere lezing, reeds door V. HENGEL met nadruk aanbevolen: *Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;* Er bestaat voor mij geen twijfel, of deze lezing, waarbij *εὑρηκέναι* verplaatst en *προπάτορα* voor *πατέρα* geschreven wordt, is de ware, afgezien van de interpunctie. Wordt Abraham in het N. T. dikwijls *πατὴρ* genoemd (Luc. XVI. 24, 32, Joh. VIII. 53, Hand. VII. 2, Rom. IV. 12), het laat zich begrijpen, dat men daarvoor het min gewone *προπατὼρ* voorbijzag. En zoodra men *κατὰ σάρκα* voor gelijkluidend met *ἐξ ἔργων* begon te houden, werd het wenschelijk, *εὑρηκέναι* daarmede zoo na mogelijk te verbinden. Maar nu moet de tot dusver gevolgde interpunctie noodwendig veranderd worden. Reeds ERNESTI sloeg voor te schrijven: *Τί οὖν; ἐροῦμεν κτέ;* Meer grond echter bestaat er, om met V. HENGEL den voorslag te volgen, door DE GROOT, WETSTEIN en MICHAËLIS gedaan, en, evenals H. III. 5, VI. 1, VII. 7, VIII. 31, IX. 14, 30, *Τί οὖν ἐροῦμεν*; te verklaren voor eene phrase, die op zich zelve staat. Elders komt zij bij Paulus niet voor; maar in dezen Brief bedient hij er zich gedurig van tot voortzetting zijner rede, vooral wanneer hij er toe overgaat, om het onderwerp in behandeling nog weder van eene andere zijde te beschouwen en in het licht te stellen (vgl. H. VI. 1, VII. 7, VIII. 31). Dit is hier werkelijk het geval. Met *οὖν* ziet hij terug op het betoog, hetwelk voorafgaat en waarin was aangetoond, vooral van vs. 27 af, dat de rechtvaardiging uit geloof is en niet uit werken, en dat zij verkrijgbaar is voor heidenen zoowel als voor Joden. Om met MEYER den samenhang bepaaldelijk in vs. 31 te vinden, zou er, dunkt mij, *γὰρ* moeten te lezen staan. Deze phrase nu: *Τί οὖν ἐροῦμεν*; heeft dit eigenaardigs, dat bij hetgeen daarop volgt in stilte *ἐροῦμεν* herhaald moet worden. Men ga de aangehaalde plaatsen nauwkeurig na, en men zal deze opmerking, welke wij aan V. HENGEL verschuldigd zijn, allerwege bevestigd vinden. Vooral H. VI. 1, waar *ἐπιμένωμεν* de ware lezing is,

niet ἐπιμενοῦμεν (vgl. vs. 15), en H. IX. 30, waar ὅτι er op volgt, verheffen haar boven allen twijfel. Maar nu maak ik bezwaar, om t. d. p. de woorden εὑρηκέναι — κατὰ σάρκα met v. HENGEL, in navolging van verreweg de meeste uitleggers, vraagsgewijze op te vatten, waarbij dan κατὰ σάρκα altijd nog, in de boven opgegeven beteekenis, met εὑρηκέναι verbonden wordt. Vooreerst is deze verbinding, bij de thans gevolgde rangschikking der woorden, hoogst onnatuurlijk. Nu κατὰ σάρκα onmiddellijk volgt op τὸν προπάτορα ἡμῶν, moet dit noodwendig daarmede worden samengevoegd. Abraham, onze voorvader naar het vleesch, is eene uitdrukking, waarbij niet slechts κατὰ σάρκα de beteekenis behoudt, waarin het o. a. H. IX. 4, 1 Kor. X. 18, Ef. VI. 5 voorkomt, maar die ook hier, met het oog op hetgeen vs. 11, 12, 16 volgen zal, gelukkig gekozen is. Vandaar dat ook reeds CHRYSOSTOMUS en THEOPHYLACTUS, ERASMUS en onlangs in den Protestantenbibel LIPSIUS deze verbinding hebben voorgestaan. Hoe v. HENGEL heeft kunnen schrijven, „vocabulum προπάτορα cum „sequentibus κατὰ σάρκα ægre ac difficulter conjungi," en daarna: „Recepto πατέρα in προπάτορα mutato, res ipsa loquitur, nullam „aliam structuram ferri posse" dan de verbinding van κατὰ σάρκα met εὑρηκέναι, is mij een raadsel. Ten andere ontbreekt, gelijk ik reeds zeide, alle bewijs voor de traditioneele opvatting van κατὰ σάρκα, volgens welke het gelijk zou staan met ἐξ ἔργων. Een tweede voorbeeld bestaat daarvan elders niet. Of men zich al beroept op Gal. III. 3, V. 5, VI. 12, 13, op Fil. III. 4—6, of met v. HENGEL op 2 Kor. XI. 18, de zaak is daarmede evenmin goedgemaakt als met de door hem gegevene omschrijving: „quidquid „ageret imbecillitate sua duce." Ten derde zou op de vraag: [ἐροῦμεν] εὑρηκέναι — κατὰ σάρκα; noodwendig een ontkennend antwoord moeten volgen, of althans door μή de aanduiding niet mogen ontbreken, dat daarop in geen geval een ander dan ontkennend antwoord te wachten is (vgl. H. III. 5, IX. 14). Doch niet slechts μή ontbreekt, maar ook zulk een antwoord, hetwelk in dit geval οὐδαμῶς of μὴ γένοιτο had moeten zijn. Eindelijk verdient het opmerking, dat, wanneer op τί οὖν ἐροῦμεν; eene tweede vraag gevolgd is, op die tweede vraag het uitgedrukte antwoord: μὴ γένοιτο, nergens achterwege blijft (vgl. H. III. 5, VI. 1, VII. 7, IX. 14), terwijl daarentegen de voorbeelden niet ontbreken, dat op τί οὖν ἐροῦμεν; terstond eene stellige uitspraak volgt. Dit is bijv. het geval H. VIII. 31, waar de woorden: εἰ ὁ

Θεὸς κτὲ. datgene behelzen, wat wij *πρὸς ταῦτα* zeggen moeten. Sterker nog getuigt hiervan H. IX. 30, waar de vraag: *τί οὖν ἐροῦμεν;* onmiddellijk beantwoord wordt: [*ἐροῦμεν*] *ὅτι ἔθνη κτὲ.* Hiermede komt, dunkt mij, de plaats, die wij thans behandelen, in zoo verre volkomen overeen, dat hier een inf. c. acc. gevonden wordt, die van *ὅτι κτὲ.* niet wezenlijk verschilt. Zoo treed ik dan nu met den voorslag op, om te schrijven: *Τί οὖν ἐροῦμεν;* [*ἐροῦμεν*] *εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα.* Deze woorden geven op de vraag, die tot overgang dient: *Wat zullen wij dan zeggen?* dit antwoord: *dat Abraham, onze voorvader naar het vleesch*, de gerechtigheid des geloofs reeds *verkregen heeft.* Het bewijs hiervoor wordt van nu aan ordelijk geleverd; vs. 2 begint terstond met *γὰρ*. Laat alzoo de samenhang, bij deze opvatting, niets te wenschen over, de qualificatie van Abraham als *voor-* of *stamvader* der Joden, die naar overoude tijden terugwijst, is hier uiterst gepast. Dat *εὑρίσκειν*, *vinden*, ook elders de beteekenis heeft van *erlangen*, *verkrijgen*, t. w. datgene wat men gezocht heeft of althans ondersteld wordt gezocht te hebben, wordt algemeen toegestemd en blijkt ten overvloede o. a. uit Matth. VII. 7, 8, XI. 29, Luc. I. 30, Hand. VII. 46, Hebr. IV. 16, Openb. XVIII. 14. Het éénige bezwaar, dat overig is en, in zoover het een bezwaar schijnt te zijn, op de verklaring van v. HENGEL evenzeer als op de mijne drukt, zou gelegen zijn in het ontbreken van het object van *εὑρηκέναι*, hetwelk althans niet staat uitgedrukt. Maar uit den samenhang wordt het zonder moeite opgemaakt, en terecht merkt v. HENGEL aan, „propter „inopiam, quam lingua græca cum latina communem habet, sex„centies accusativum omitti, ubi illum nostrates vocabulo *het*, „Germani suo *es* enuntiare solent." Onder de voorbeelden, die hij aanvoert, verdient niet slechts vs. 16, maar vooral Fil. III. 12 te worden overwogen. En te eerder zal hier het object verzwegen zijn, omdat *εὑρηκέναι* vóóropgeplaatst werd, waarop nog eerst de acc. subj. volgen moest, zoodat het object, zoo het werd uitgedrukt, jammerlijk achteraan zou gekomen zijn. Metterdaad staat *εὑρηκέναι* hier eigenaardig en met nadruk vóórop. Wie herinnert zich daarbij niet den uitroep Joh. I. 42: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν*, en de kreet van Archimedes: *εὕρηκα*? De hier gebezigde uitdrukking heeft daarmede wel slechts den klank gemeen, maar mag toch ook geacht worden, door al hetgeen in het midden is gebracht, volkomen te zijn opgehelderd.

Nu komt nog, ten laatste, H. IV. 19 aan de beurt. Men vindt dáár eene vrij uitvoerige beschrijving van Abraham's geloof. „Hij geloofde, zegt de apostel vs. 18, dat hij eenmaal vader zijn zou van vele volken, naar hetgeen gezegd was: Zóó zal uw zaad zijn," t. w. gelijk de sterren in menigte. Dit geloof nu wordt beschreven als *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ελπίδι*, en hiermede wordt door een echt Paulinisch oxymoron te kennen gegeven, dat er naar oogenschijn en menschelijke berekening voor Abraham niets te hopen was, zoodat de éénige grond van zijn geloof kon gelegen zijn in de belofte van dien God, wiens almacht, volgens vs. 17, het schijnbaar onmogelijke verwezenlijken kan. De vraag is nu, of vs. 19 *οὐ* vóór *κατενόησεν* al of niet moet behouden blijven. TISCHENDORF, die het vroeger met den textus receptus behouden had, heeft het thans, op grond van de getuigenis der oudste HSS., weggelaten. Ik ben overtuigd, dat hij daaraan wèl gedaan heeft. De invoeging schijnt geschied te zijn, doordat men niet begreep, hoe Abraham op zijn eigen verstorven lichaam en op de versterving van Sara's moederschoot kon acht geven zonder schade voor de sterkte van zijn geloof. Daarom kwam men den tekst te hulp en liet Paulus zeggen, dat hij, Abraham, op de werkelijkheid geen acht gegeven heeft. Men heeft daarmede echter noch den apostel, noch den aartsvader een dienst gedaan. Den apostel niet; want nu komt *παρ' ἐλπίδα* bij hem volstrekt niet tot zijn recht. Den aartsvader niet; want deze sluit nu zijn oog voor de werkelijkheid, en wat beteekent dan zijn geloof? Het toonde juist daarin zijne kracht, dat hij, ofschoon volkomen bewust van hetgeen aan de vervulling van Gods belofte in den weg stond, desniettemin aan die vervulling niet getwijfeld heeft. Bovendien blijkt uit Gen. XVII. 17 duidelijk, dat Abraham niet blind was voor het groot bezwaar, aan zijnen hoogen leeftijd en dien van Sara verbonden, gelijk ook Sara, volgens Gen. XVIII. 12, daarop acht gaf en daardoor aan het twijfelen kwam. En nu moeten de eerste woorden van vs. 18: *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει* slechts niet per *μείωσιν* met sommige uitleggers verklaard worden: *daar hij zeer sterk was in het geloof*, in welk geval men met WINER, Grammatik, S. 431, *οὐκ ἀσθενήσας* verwacht mocht hebben. Veeleer staan die woorden vóórop, om te voorkomen, dat hetgeen volgen zal werd uitgelegd ten nadeele der sterkte van Abraham's geloof. *„Zonder zwak te zijn in het geloof, lette hij*, of gaf hij acht, *op zijn eigen lichaam, dat verstorven was, daar hij*

ongeveer honderd jaren oud was, en op de versterving van Sara's moederschoot. Doch — zoo vervolgt nu vs. 19 — *aan de belofte van God twijfelde hij niet door ongeloof*, d. i. voor ongeloof bleef hij bewaard, *en hij werd* zelfs *versterkt in het geloof, daar hij Gode eer gaf en ten volle overtuigd was, dat Hij hetgeen Hij beloofd heeft ook in staat is te doen*. Ik zou wel eens willen weten, wat tegen deze opvatting, die van de gewone afwijkt, met grond kan worden ingebracht. Hetgeen MEYER daartegen heeft ingebracht, is althans niet van dien aard, dat het ons behoeft op te houden.

Hier kan ik de pen nederleggen. Nevens waardeering van den arbeid, door TISCHENDORF aan zijne nieuwste uitgave des N. T. besteed, heb ik bedoeld eene kleine bijdrage te leveren tot verklaring van enkele bijbelplaatsen. Ook over den Brief aan de Romeinen is door V. HENGEL nog het laatste woord niet gezegd.

L. 20 Juni 1874. J. J. PRINS.

DE LUCAS-QUAESTIE.

W. STEWART, *The plan of St. Luke's Gospel. A critical examination.* Glasgow, 1873.

Dr. G. J. VOS, *De oorsprong van het Christelijk geloof. Het derde Evangelie onderzocht.* Middelburg, 1878.

Geen vraagstuk zoo ingewikkeld als de evangeliën-quaestie. Het gaat er mede als bij het schaakspel. Elke zet heeft onberekenbare gevolgen. De speler, die zich voor misstappen wachten wil, moet zijn oogen naar alle zijden richten om onvermoeid den stand van beide partijen en alle bewegingen van zijn bestrijder te overzien.

Bij de evangeliën-critiek komen zooveel vragen te berde, waarop de antwoorden alle met elkander in verband staan, en hangt daarenboven zooveel van de stemming en de gemoedsgesteldheid van den criticus af, dat zij met reden de moeilijkste tak der theologische wetenschap heeten mag. Nergens is zooveel gevaar van misverstand als hier. Nergens wordt zooveel fijne tact vereischt noch kunnen dogmatische of philosophische vooroordeelen den onderzoeker zoo licht parten spelen, als op dit gebied.

Reeds terstond hangt alles af van de wijze, waarop de quaestie wordt aangevat. Hierbij denk ik nog niet eens aan den invloed, dien de wijsgeerige of theologische richting van den onderzoeker op zijn behandeling van het vraagstuk uitoefent, een invloed zoo groot, dat de naam van den schrijver op den titel van een boek u reeds van te voren in staat stelt over de waarde van het werk een oordeel te vormen. Afgezien daarvan is het nog op verre na niet om het even van welke zijde men zijn critische operatiën onderneemt. Strauss begon bij de synoptici en miskende daardoor den aard van het Johannes-evangelie. Baur had zich in Johannes verdiept en de drie eerste evangeliën kleurden zich

voor hem in Johannaeisch licht. Reuss nam zijn uitgangspunt bij Lucas. Zijn verklaring van de synopsis ondervond de gevolgen. Prof. Scholten begon van den kant der beide eerste evangeliën. Zijn critiek droeg er de sporen van. Leg toevallig den nadruk op de punten van overeenkomst in de synoptici en gij loopt gevaar blind te worden voor het zelfstandig karakter van elk afzonderlijk. Wijd uwe aandacht ingespannen aan dit laatste, gij zult misschien de beteekenis der synopsis miskennen. Elke zet op dit schaakspel, die niet van alle zijden overwogen is en met den stand van al de stukken in verband gebracht, kan noodlottig zijn.

Wat voorts een gevaar van spraakverwarring!

't Geldt de vraag of de schrijvers onzer evangeliën elkaars werken gekend en gebruikt hebben. Vergelijk nu met het oog op een beantwoording dezer vraag Marcus met Matthaeus of Lucas. Zal de kortheid van het eerste voor zijn oorspronkelijkheid pleiten, of is de onderstelling geoorloofd, dat de latere schrijver zijn bron slechts ten deele gebruikte? Nauw komt deze quaestie te berde of twee richtingen staan lijnrecht tegen elkander over. De eene wil de bron letterlijk bij den bewerker terugvinden. De andere houdt een wijde speelruimte open voor de vrije werkzaamheid van den evangelist.

't Geldt de vraag of onze evangeliën elkaar gekend hebben in den canonieken vorm. Vergelijk nu met het oog op hare beantwoording de drie synoptici. Bij allen beurtelings aanspraak op toekenning van de prioriteit. Heeft de latere dan wellicht zijn voorganger gekend in een vorm, die van den canonieken verschilt? Zoo ja, welke beteekenis heeft dat verschil? Moet hier gedacht worden aan interpolaties of aan omwerking, en wat is het onderscheid tusschen die beiden? Hoever mag zulk een oude vorm van den canonieken afwijken om nog den naam proto-Matthaeus, proto-Marcus of proto-Lucas te verdienen? In welk geval moet men naar een anderen titel zoeken, 't zij in de patristische letterkunde of in de verbeelding? Zoo daar sprake is van *λόγια κυριακὰ*, van een *εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους*, van *ἀπομνημονεύματα*, van een evangelium ponticum; zoo daar gedacht kan worden aan diëgesen van allerlei aard en omvang, welk verband is er dan tusschen deze werkelijke of denkbeeldige geschriften en onze canonieke evangeliën? Men voelt, hier staan deuren open, waardoor hypothesen bij menigte kunnen binnenkomen.

Bij zulk een staat van zaken acht ik het een gunstig teeken, dat er critici gevonden worden, die afzien van de eertijds tot wanhopens toe beproefde ondernemingen om de synoptische quaestie van alle kanten gelijktijdig tot een oplossing te brengen. Zoo ergens dan is hier reden tot verdeeling van den arbeid. Geef „bijdragen tot de critiek der synoptische evangeliën." Wijd uwe krachten aan enkele zetten op dit schaakbord, zooveel mogelijk met kennis van, met een scherpen blik op den geheelen stand der zaken, maar beproef niet het spel alleen ten einde te brengen. De kalmte, die hier vereischt wordt, de juistheid van oordeel, de scherpzinnigheid, de rijkdom van kennis, de belezenheid op het gebied van patristiek en critiek, en welke eigenschappen meer noodig zijn om een goed criticus te vormen, zullen niet licht gelijktijdig in één brein gevonden worden. Niet van éénen kant verwachte men het heil. Slechts door samenwerking van krachten kan iets goeds tot stand komen.

Deze inleiding bevat reeds op zich zelf een lofrede op de beide werken, wier titels hier boven werden afgedrukt, voor zoover hun schrijvers zich bescheidenlijk tot taak gesteld hebben slechts over een enkel evangelie eenig licht te doen opgaan. Het eerste verdient in dit opzicht hooger lof, dan het tweede. Ik zou ze — de vergelijking werd eens gemaakt — tot elkander kunnen stellen gelijk de ananas tot een pompoen, wanneer het laatste beeld niet te waterachtig ware met het oog op een vaderlandsch theologant, en het eerste niet te geurig, waar het een mislukte critische poging geldt. Ik bedoel, dat het eerste aangenamer te verteren is, dan het tweede, en denk daarenboven aan omvang en inhoud. De *critical examination* van William Stewart is een in zijn soort allerliefst boekske, 't welk poogt het plan op te sporen, waarnaar Lucas zijn stof uit Matthaeus zal hebben geput en in zijn eigen evangelie gegroepeerd. De *oorsprong van het christelijk geloof* van den Middelburgschen predikant Dr. G. J. Vos, „voor maar niet om menschen" geschreven naar aanleiding van Scholten's „Paulinisch evangelie," is een poging om de geloofwaardigheid te handhaven van de (berichten der) feiten, waardoor de christelijke denkbeelden „gedragen worden" en waaruit zij „gesproten zijn." Men bespeurt, hier is de dogmatiek in het spel. Het werk van 438 compres gedrukte bladzijden is dan ook meer aanbeveling eener (Groningsche?... de feiten!) geloofsleer, dan proeve van critisch onderzoek. Toch speelt ook hier

de gedachte aan een plan in Lucas de hoofdrol. Beide werken kunnen dus gevoegelijk saamgevat worden in een verhandeling, die tot titel voert: de Lucas-quaestie.

Bij deze quaestie komt het aan op een billijke waardeering van het derde evangelie. Dit evangelie is een van de schoonsten. Het is poëtisch. Het houdt van contrasten. Het is levendig geschilderd. Het werpt zich midden in den strijd der partijen. Dit alles in de vereischte mate in het licht te stellen, m. a. w. het eigenaardig karakter van Lucas scherp in het oog te vatten en weêr te geven, wordt gevorderd van hem, die de quaestie aanvaardt. Voorts zal hij onderzoek hebben te doen naar de bronnen, waaruit de schrijver zijn stof verzamelde, om niet te spreken van tijd en plaats van ontstaan, punten die reeds in de vorigen zijn besloten. Ook hier geldt weêr wat straks van de evangeliëncritiek in haar geheel gezegd is. Begin met bronnen aan te wijzen, waaruit Lucas zal hebben geput, om dan naar karakter en wijze van bewerking te vragen, gij loopt gevaar zijn vrijheid te miskennen. Bewandel den omgekeerden weg, licht dat gij zijn zelfstandigheid overschat. Van welke zijde, men de zaak aanvatte, steeds neme men de voorzorg haar ook gelijktijdig uit andere oogpunten te bezien.

Stewart gaat uit van de onderstelling, dat Lucas Matthaeus heeft gebruikt, en poogt nu het plan te ontdekken, waarnaar hij te werk ging. Door dit parti pris verkrijgt zijn critiek reeds terstond een slechts betrekkelijke waarde. Dr. Vos heeft te veel eerbied voor bijbelschrijvers om aan te nemen, dat de een den ander zou hebben misvormd. Zijnentwege mag Lucas diëgesen in het oneindige hebben afgeschreven, liever dan dat hij zich aan Matthaeus zou hebben vergrepen. Deze voorliefde was natuurlijk van krachtigen invloed op zijn critiek. Geen moeilijker taak dan de juiste grens tusschen zelfstandigheid en afhankelijkheid te bepalen. Niets bezwaarlijker dan al de praemissen der critische conclusiën op hechtere grondslagen te laten steunen, dan op hypothese of sympathie.

Dan, het zij zoo! Onderstelling, dat Lucas Matthaeus gebruikte aan den eenen, dat hij hem niet kende aan den anderen kant. Hoedanige opvattingen van Lucas' arbeid nu zijn uit beide onderstellingen géboren?

Alvorens een résumé te geven van de operaties mijner beide critici, wil ik enkele punten vaststellen ter kenschetsing van de betrekking tusschen het eerste en het derde evangelie.

Na een voorgeschiedenis, die slechts in enkele punten met die van Matthaeus samenvalt, volgt bij Lucas een reeks van hoofdstukken, waarin de volgorde der stof op eigenaardige wijze van den gedachtengang in het eerste evangelie verschilt. Het opmerkelijke hierin is, dat de draad, waaraan bij Lucas de verhalen schijnen geregen te zijn, bij Matthaeus steeds in dezelfde richting loopt, doch stuksgewijze in stede van onafgebroken. Neem uit Matthaeus, te beginnen bij het derde hoofdstuk, hier en daar een bericht met overspringing van vele anderen; reig ze aaneen; begin telkens weer van voren afaan, totdat gij ook de overgesprongenen hebt opgenomen, en ge zult ten naastenbij de eerste hoofdstukken van Lucas hebben samengesteld.

Ziehier, wat ik bedoel.

Achtereenvolgens zal men bij Lucas de volgende bestanddeelen van Matthaeus ontmoeten, in anderen vorm wel is waar, verkort, uitgebreid, afgewisseld, maar toch in dezelfde orde.

Matth. III: 1—12, 13—17; IV: 1—11, 12 ... 23, 24 ... VIII: 5 ... 14, 15, 16—17, 18 ...

Matth. IV: 12—17, 18—22 ... 25 ... VIII: 2—4 ... IX: 1—8, 9—13, 14—17 ... XII: 1—8, 9—14.

Matth. IV: 23—25 ... V: 3—6 ... 11—12 ... 39—42 ... 44—48. VII: 1—2, 3—5 ... 16—17 ... 21 .... 24-27 ... VIII: 5—13 ... XI: 2—6, 7—19 ... XIII: 1—9, 10—11, 18—23.

Matth. VIII: 18 ... 23—27, 28—34 ... IX: 18—26 ... X: 1 ... 7—15 ... XIV: 1—2 ... 13—21 ... XVI: 13—15 ... 20, 21 ... 24—28; XVII: 1—8 ... 14—18 ... 22—23 ... XVIII: 1—5.

Matth. VIII: 19—22 ... IX: 37, 38 ... X: 16, 9—15 ... 40 ... XI: 25—27 ... XIII: 16—17 ... XIX: 16 ... XXII: 35—40.

Matth. VI: 9—13 ... VII: 7—11 ... IX: 32—34; XII: 22—30, 38 ... 43—45, 46—50.

Zoo zijn wij reeds gekomen in Lucas' elfde hoofdstuk. Met deze bestanddeelen zijn de eerste capittels ten naastenbij geheel gevuld. Van daar tot aan het begin der lijdensgeschiedenis vindt men, zoo als bekend is, de meeste verhalen, door wier bezit Lucas zich van de andere evangeliën onderscheidt. Het overige is in Matthaeus door het geheele evangelie verspreid terug te vinden, zonder dat zich belangrijke overeenkomst in volgorde ontdekken laat. De laatste hoofdstukken van Lucas zijn aan die van Matthaeus ongeveer gelijk, behalve dat wij er sommige sprekende trekken ontmoeten, waardoor het poëtisch effect

van het geheel aanmerkelijk wordt verhoogd. Als een kleine proeve van de bijzonderheden, die hierbij op te merken zijn, haal ik de omstandigheid aan, dat de inhoud van Matth. XII: 46—50 — de verzekering van Jezus, dat die den wil Gods doen hem tot moeder en broeders zijn — na in Lucas' achtste hoofdstuk een plaats ontvangen te hebben in hetzelfde verband als bij Matthaeus (trouwens na in plaats van vóór de gelijkenis van den zaaier), in het elfde na den inhoud van Matth. XII: 22—45 vervangen wordt door een bericht volkomen van dezelfde strekking, de verzekering, dat die den wil Gods doet zaliger is, dan de schoot, die den Christus gedragen heeft, Luc. XI: 27—28. Dergelijke verschijnselen kunnen niet toevallig zijn en dienen in aanmerking te komen bij de vraag naar de onderlinge verhouding der evangeliën.

Het spreekt van zelf, dat de indruk, door dezen staat van zaken teweeggebracht; grootendeels afhankelijk is van de antecedenten, waarmede de onderzoeker hem gadeslaat. Een voorstander van de Marcus- of Marcus-Logia-hypothese zal een ander oordeel vellen dan hij, die Marcus bij de critiek der beide andere synoptici buiten spel laat, en William Stewart, uitgaande van zijn straks genoemde onderstelling, een ander dan zijn antipode, Dr. Vos. Toch mag van den „minister of St. George's-in-the-fields" gezegd worden, dat hij in Lucas een plan heeft weten te ontdekken, tamelijk onafhankelijk van de quaestie, welke bronnen de evangelist heeft gebruikt. „The illustration of the hypothesis here advanced proceeds upon the ground, that St. Luke was dependent upon St. Matthew, and not upon St. Mark" [1]). Na deze bewering heeft hij volle recht te laten volgen: „but the hypothesis itself, as accounting for the phenomena of St. Luke's Gospel, and furnishing a key to many difficulties hitherto unsolved, is tenable, though not so easily expounded, apart from this assumption." Hij verdient, dat wij kennis nemen van zijn vernuftige ontdekking, al zal reeds bij een vluchtig overzicht het ingeniose magis quam vere ons in den zin komen.

Stewart splitst Lucas in vier onderdeelen. In het eerste en het laatste vindt hij in bijna alle pericopen definities van plaats of tijd. „The incidents," zijn er „evidently strung upon a chro-

---

[1]) Prefatory note p. 5.

nological thread" [1]). Luc. III: 21—X: 24 vormen daartusschen een „topical," Luc. X: 25—XVIII: 14 een „alphabetical division." Het tweede hoofddeel laat zich in drie subdivisiën scheiden, alle hierdoor gekenmerkt, dat „a short heading, containing a certain number of particulars," gevolgd wordt door een reeks „narratives illustrative of these particulars and arranged in the same order" [2]). Luc. III: 21—38 vormt het eerste hoofd, waarin achtereenvolgens Jezus' doop, zijn leeftijd en zijn afkomst vermeld worden. Aan het verhaal van den doop beantwoordt dat van de verzoeking. Met het openen van den hemel contrasteert de poging van Satan om den hemel weêr te sluiten door Jezus steenen in brood te laten herscheppen. Tegenover het nederdalen van den geest Gods staat de verzoeking om den Satan te aanbidden ter wille van de koninkrijken der aarde. De stem uit den hemel, die Jezus tot Zoon van God verklaart, doet te zwarter Satans toeleg uitkomen, om den band tusschen Vader en Zoon te verbreken, door den laatste te verleiden tot misbruik van zijn Gods-vertrouwen. Met de vermelding van Jezus' dertigjarigen leeftijd, III: 23^{a}, staat dan het verslag van zijn reizen door Galilaea, IV: 15, in verband, terwijl het verhaal van zijn optreden te Nazareth als pendant dienst doet naast het geslachtsregister. De eerste subdivisie van het tweede hoofddeel vertoont zich dus als volgt:

A. Luc. III: 21, 22, illustrated by a IV: 1—14.
B. Luc. III: 23^{a}, „ „ b IV: 15.
C. Luc. III: 23^{b}, „ „ c IV: 16—22.

Een ander hoofd bestaat uit Luc. IV: 23—30, waarvan de paraphrase in Luc. IV: 31—VIII: 3 te vinden is in een dubbele serie parallele verhalen.

„De dingen, die wij gehoord hebben dat in Capernaüm geschied zijn, doe ze ook hier in uwe vaderstad," zeggen de Nazareners tot Jezus, IV: 23. In IV: 31—40 volgt dan ook een reeks van daden in of nabij Capernaüm, als de genezing van een bezetene, van Petrus' schoonmoeder en van vele zieken, en in VI: 20—VII: 10 een tweede reeks, bestaande uit een vlakterede en de genezing van een hoofdman.

In antwoord op den eisch der Nazareners beroept Jezus zich

[1]) p. 12.
[2]) p. 13.

op de dagen van Elia en Elisa, op het gebeurde te Sarephtha en met Naäman den Syriër, IV: 24—26. Als parallel volgt in V: 1—16 het verhaal van een vischvangst, die aan het onuitputtelijke meelvat, en van een melaatsche, die aan Naäman denken doet, gelijk in VII: 11—28 andermaal een tafereel van een jongeling te Naïn, die aan het kind der weduwe, en een relaas over den dooper, dat aan het bad van den Syriër herinnert.

Door zijn gezegde heeft Jezus zich den toorn op den hals gehaald der Nazareners, die pogen hem te verdelgen, IV: 28—29. Aan deze vijandige gezindheid van zijn volk jegens Jezus herinnert al wat er Luc. V: 17—VI: 11 verhaald wordt van zondenvergeving aan den verlamde, van Levi den tollenaar en van het verbod om te vasten, terwijl een tweede serie, Luc. VII: 28—50, in het geslacht, dat wispelturig is gelijk de kinderen op de markt, en in het gedrag van Simon den pharisaeër ter gelegenheid van de zalving, desgelijks de verhouding van Israël tot den Christus teekent.

Wanneer eindelijk gezegd wordt, dat Jezus als onschendbaar heengaat midden door zijn belagers, Luc. IV: 30, dan is deze verzekering gelijk een tekst, die Luc. VI: 12—19 in de keuze der apostelen, en Luc. VIII: 1—3 in het hulpbetoon der vrouwen achtereenvolgens wordt uitgewerkt.

Ziehier de voorstelling van de geheele groep.

D. Luc. IV: 23,	illustrated by	d. IV: 31—44	and	dd.	VI: 20—VII: 10.
E. Luc. IV: 24—26,	„ „	e. V: 1—11	„	ee.	VII: 11—17.
F. Luc. IV: 27,	„ „	f. V: 12—16	„	ff.	VII: 18—28.
G. Luc. IV: 28, 29,	„ „	g. V: 17—VI: 11,	„	gg.	VII: 29—50.
H. Luc. IV: 30,	„ „	h. VI: 12—19	„	hh.	VIII: 1—3.

De gelijkenis van den zaaier met de daarbij behoorende verklaring maken een derde hoofd uit. De onontvankelijke weg, Luc. VIII: 4, 5 (11, 12), vindt zijn wedergade in de bloedverwanten, die geen geestverwanten, en in de Samaritanen, die onherbergzaam zijn, VIII: 19—21; IX: 51—56. Aan den ondiepen bodem, Luc. VIII: 6 (13), zijn de discipelen gelijk, ongeloovig tijdens den storm, en de jonger, die Jezus wel lief heeft maar de rust begeert van vossen en vogelen, VIII: 22—25, IX: 57—58. De Gadarenen, die hun zwijnen liever hebben dan Jezus' weldaden, en de volgeling, die den meester verlaat ter wille van zijn dooden vader, Luc. VIII: 26—39; IX: 59—60, herinneren aan de doornen, waarin het zaad verstikt, VIII: 7, (14), terwijl Jaïrus'

bode en de vrouw, die Jezus' kleed aanraakt, Luc. VIII: 40—50, zoowel als de ploeger, die niet omziet, aan den vruchtbaren bodem doen denken, VIII: 8^a, (15).

Na de voordracht der gelijkenis verheft Jezus zijn stem, Luc. VIII: 8^b. Na de verklaring volgt een woord over het licht op den kandelaar, VIII: 16, 17. Zoo zijn ook de uitzending der twaalve, IX: 1—6, en die van de zeventig, X: 1—12, als zoovele stemmen en lichtstralen van den Christus.

„Die ooren heeft om te hooren die hoore!" luidt het vervolgens, Luc. VIII: 8^c. „Ziet dan toe, hoe gij h o o r t!" klinkt het elders, VIII: 18^a. Maar Herodes h o o r d e onjuiste geruchten, en Chorazin, Bethsaïda noch Capernaüm bekeerden zich op de r o e p s t e m van Jezus, IX: 7—9; X: 13—15.

In Luc. IX: 10—50 eindelijk en in X: 17—24 worden waarheden geopenbaard en denkbeelden uitgesproken als evenzoovele mysteriën des koninkrijks, die men verstaan moet en waarvan de kennis vermeerderd wordt dengenen, die haar bezitten, VIII: 9, 10; 18^b, zoodat wij ten slotte de contrasten in de derde subdivisie ons aldus hebben voor te stellen:

I Luc. VIII: 4, 5	= 11, 12,	illustr. by	i. VIII: 19—21	and	ii. IX: 51—56.
J. Luc. VIII: 6	= 13,	„	j. VIII: 22—25	„	jj. IX: 57—58.
K. Luc. VIII: 7_a	= 14,	„	k. VIII: 26—39	„	kk. IX: 59—60.
L. Luc. VIII: 8^a	= 15,	„	l. VIII: 40—56	„	ll. IX: 61, 62.
M. Luc. VIII: 8^b	= 16, 17,	„	m. IX: 1—6	„	mm. X: 1—12.
N. Luc. VIII: 8^c	= 18^a,	„	n. IX: 7—9	„	nn. X: 13—16.
O. Luc. VIII: 9, 10	= 18^b,	„	o. IX: 10—50	„	oo. X: 17—24.

De derde afdeeling zal een alphabetische zijn. „The evangelist," zegt onze schrijver „took up the fragments which remained from Matthew and his other sources, and, having labelled each with a word expressive of the leading idea it contained, he arranged the paragraphs in the alphabetical order of these words" [1]). Verhalen van hoogst verschillenden inhoud maar met dezelfde grondgedachte werden bijeengevoegd. Het characteriseerende woord koos Stewart natuurlijk uit het Grieksch en kwam aldus tot deze voorstelling van den gedachtenloop bij den evangelist:

ἀγαπᾶν — Luc. X: 25—42, het hoogste gebod, de barmhartige Samaritaan en de ontvangst bij Martha.

αἰτεῖν — Luc. XI: 1—13, het Onze Vader, het nachtelijk bezoek en de goede gaven.

---

[1]) p. 81.

ἀντιλέγειν — Luc. XI: 14—32, het verwijt van verbond met Beëlzebul; de lofspraak eener vrouw; het geslacht, dat teekenen vraagt.
βλέπειν — Luc. XI: 33—36, licht op den kandelaar, licht van binnen.
γενέα — Luc. XI: 37—51, rede tegen pharisaeën en wetgeleerden.
γνῶσις — Luc. XI: 52, de sleutel der kennis.
ζύμη — Luc. XI: 53—XII: 12, de schijnheiligheid; evangelieprediking en vervolging.
θησαυρός — Luc. XII: 13—34, de erfenis, de hebzucht, de rijke dwaas, de zorgen, onvergankelijke schatten.
κρίνειν — Luc. XII: 35—XIII: 9, de wakende dienstknechten, vuur op aarde, teekenen der tijden, aardsche rechter, gedoode Galilaeërs, de vijgeboom.
λύειν — Luc. XIII: 10—17, de zwakke vrouw.
μικρός — Luc. XIII: 18—21, mosterdzaad en zuurdeesem.
πολλοί — Luc. XIII: 22—30, de breede weg, van oost en west.
προφήτης — Luc. XIII: 31—35, de vos Herodes, profeten-doodend Jerusalem.
προφυλάσσεσθαι — Luc. XIV: 1—6, de hydropicus op sabbath.
πρωτοκλισία — Luc. XIV: 7—11, de verhoogden vernederd.
πτωχοί — Luc. XVI: 12—24, ongelukkigen ter bruiloft genoodigd.
σταυρός — Luc. XIV: 25—33, kruisdragen, krachten en kosten berekenen.
στερεός — Luc. XIV: 34 35, smakeloos zout.
συγχαίρειν — Luc. XV: 1—32, verloren schaap, penning en zoon.
φρόνιμος — Luc. XVI: 1—13, de rentmeester, de mammon.
χαίνειν — Luc. XVI: 14—31, oordeel Gods en der menschen, vóór en na Johannes, de wet en het heelal, echtscheiding, de rijke man en Lazarus.
χάρις — Luc. XVII: 1—19, ergernissen, vergiffenis, kracht des geloofs, onnutte dienstknechten, tien melaatschen.
χρόνοι — Luc. XVII: 20—XVIII: 8, koninkrijk inwendig, eschatologische rede, rechter en weduwe.
χωρίζεσθαι — Luc. XVIII: 9—14, pharisaeër en tollenaar.

Ziedaar de nieuwe hypothese aangaande de samenstelling van het Lucas-evangelie. Aardig gevonden! zou men zeggen. Indien men

namelijk van gevonden mocht spreken. Beter voegt hier gezocht. Vooral de woorden *ἀντιλέγειν*, *ζύμη*, *προφυλάσσεσθαι*, *χαίνειν*, *χάρις* en *χωρίζεσθαι* zullen bevreemding wekken in verband met den inhoud der aldus betitelde pericopen. Wat het eerste gedeelte van Stewart's gissing betreft, de vermeende parallelie in de volgorde der verhalen, leze men de bladzijden, die onze schrijver wijdt aan de drie verzoekingen in de woestijn als tegenhangers van het gebeurde bij den doop, of aan de gelijkenis van den zaaier, als tekst voor een paar volgende hoofdstukken. Of ook men merke op, hoe....

Doch het zal niet noodig zijn opzettelijk de bezwaren aan te wijzen, waardoor Stewart's nieuwe theorie gedrukt wordt. Zij spreekt voor, of liever tegen zich zelve. Geen wonder, wij hebben hier te doen met een criticus, die den eigenaardigen geest der evangeliën miskent. „The ruling idea in the author's mind, as shown by the framework of his topical division and by the selection of subjects to be retained in the alphabetical division, is manifestly not the carrying out of any distinct dogmatic purpose, such as has of late years been ascribed to the writer from whose hand the book is alleged to have received its finishing touch" [1]. Aldus de schrijver. Inderdaad, „framework," dat is het eenige, waarvoor men zin heeft, wanneer men, het kamp der harmonisten ontvloden, nog niet bij de moderne critici is aangeland. Stewart is niet onbekend gebleven met de voortbrengselen der critiek in Duitschland en Frankrijk, maar hij heeft de gansche school niet doorloopen. De historische evangeliën-beschouwing, die door Baur eens voor al burgerrecht verkregen heeft, vindt in hem geen vertegenwoordiger. Voor lijnen, hoeken en bindwerk heeft hij oog, maar de geest van den bouwmeester, die uit diens werken spreekt, ontsnapt hem. Zijn hypothese, prikkelend door haar nieuwheid, doch spitsvoudig veeleer dan scherpzinnig, moge tot een waarschuwend voorbeeld strekken, aanmanende om eerst als leerling zich neer te zetten aan de voeten der groote critici, alvorens men optreedt met meesterschap.

Zal het oordeel over de hypothese van Dr. Vos gunstiger kunnen zijn?

Prof. van Oosterzee heeft eens te kennen gegeven, dat „de strijd tusschen modernen en anti-modernen al meer een strijd

[1]) p. 97.

wordt geacht tusschen hen, die het weten, en hen, die het niet weten" [1]). In dit woord is waarheid. Aan moderne zijde althans is een groote mate van zelfvertrouwen, waar het critische operatiën geldt. Niet licht zullen de Heeren van het theologisch tijdschrift hunnen arbeid staken, omdat zij door een geschrift uit het kamp der tegenstanders van het onhoudbare hunner praemissen overtuigd werden. In zoover zal de aankondiging eener proeve van conservatieve critiek steeds in hoofdzaak een veroordeeling moeten zijn. Dr. Vos is verstandig genoeg om zich in dezen geen illusiën te maken. „'t Is te verwachten," zegt hij, „dat (mijn werk) geene instemming, allerminst goedkeuring, vinden zal bij die mannen, die, ongezind om met de eenzijdige, pessimistische, destructieve beschouwingen der oude of nieuwe Tubinger-school te breken, elk daarvan afwijkend resultaat als onwetenschappelijk veroordeelen, dikwerf zelfs zonder nauwgezette toetsing." Toch heb ik een poging gewaagd om wat er in zijn boek van een plan in Lucas voorkomt, als proeve van oplossing eener critische quaestie onpartijdig te waardeeren.

Tot zekere hoogte geeft de schrijver mij het recht aldus mijne taak op te vatten. „Onze kracht" — zegt Bronsveld — „onze kracht tegenover de atomistische en bloot verstandelijke critiek schuilt in het zien en vatten van de eenheid, in het blootleggen van het organisme der openbaringen Gods" [2]). Dr. Vos zou dit woord kunnen overnemen, voor zoover bij hem „organisme der Godsopenbaring" heeten mag, wat wij noemen het „plan van een evangelieschrijver". Van het hemelsbreed verschil tusschen deze beiden is hij zich evenwel slechts ten halve bewust, zoodat hij, de Godsopenbaring beschrijvende, telkens in het schuitje der moderne critici komt, overeenkomstig zijne overtuiging, „dat het geloof aan de theopneustie der schrijvers gepaard kan gaan met een (critische) behandeling hunner geschriften" [3]).

Ziehier wat ik bedoel.

Dr. Vos wil van fictie op het gebied der evangelische geschiedenis niet hooren. Veel minder van tendenz. Zelfs de traditie is hem een „asylum ignorantiae". „Zulk een Christus, nederig, eenvoudig, zelfstandig, menschenroem ontvliedende, alle aardschgezinde verwachting zooveel mogelijk dempende, in eenzaamheid

---

[1]) Theol. Tijdsch. 1867, bl. 707.

[2]) Stemmen v. W. en Vr. 1878, bl. 1353.

[3]) bl. VII.

versterking, bij God raad zoekende, tegen of boven ieders denkbeeld werkzaam, over zee en ziekten heerschende — hij zou slechts het product zijn der dichtende fantasie"![1]) „Hij had gelezen in het boek van Gods raadsbesluiten. Hij kende de onzienlijke wereld, de wereld der geesten en de wereld van Gods gedachten! Welk een man! En diens levensbeeld, zoo oneindig hoog boven alle menschelijke denkbeelden verheven, zou verdicht zijn?"[2]) Aldus Dr. Vos. Uit deze woorden, tevens proeven van stijl en logica, blijkt, dat zijn vertrouwen op de geloofwaardigheid van berichtgevers te vaster wordt naarmate hunne berichten te ongeloofelijker klinken. Voor hem is de evangelische geschiedenis de hoogste realiteit. Geen tittel of jota van haren inhoud mag verloren gaan. Geen stuksken bijna, waarin niet de trouw van oor- of ooggetuige aan het licht komt. Als ware een harmonist van den ouden stempel aan den arbeid, worden twee afzonderlijke bezoeken van den Christus aan het ongeloovige Nazareth gehandhaafd [3]) en de merkwaardigste verhalen uit Johannes telkens in het verband van Lucas ingevoegd. [4])

Tot zoover is het ons als hoorden wij een stem uit den boezem der goedgeloovige gemeente. Wanneer nu evenwel deze zelfde criticus aan Lucas toekent een „logisch pragmatisch doel"[5]) — wanneer hij het een psychologisch schoonen trek noemt, „dat eene vrouw (Anna) en niet een man over het gewichtige verschijnsel in den tempel ging spreken met velen daarbuiten", omdat de vrouw vlugger voelt, zich spoediger uitspreekt en zich sneller beweegt dan de man [6]) — wanneer hij een rede in Lucas XII „logisch en pragmatisch het vervolg der bergrede" acht [7]) — dan mogen wij uit deze en dergelijke verschijnselen opmaken, dat ook Dr. Vos iets gevoelt voor den door Baur gestelden regel: „da überhaupt alles Geschichliche erst durch das Medium des erzählenden Schriftstellers hindurchgeht, so ist auch bei der evangelischen Geschichte die erste Frage nicht, welche objective Realität diese oder jene Erzählung an sich hat, sondern vielmehr, wie sich das Erzählte zum Bewusztsein des erzählenden Schriftstellers verhält, durch dessen Vermittelung es für uns ein Objekt des historischen Wissens ist." [8]) Kortom, de schrijver zelf geeft

---

[1]) bl. 84.
[2]) bl. 188. [3]) Bl. 66. [4]) Bl. 60, 164, 351. [5]) Bl. 295. [6]) Bl. 84.
[7]) Bl. 217, verg. 242. [8]) Krit. Unterss. S. 73.

ons recht om den titel van zijn boek „de oorsprong van het christelijk geloof" te interpreteeren alsof er stond: „een plan in het derde evangelie."

Laat ons beproeven het nieuw ontdekte plan in korte woorden te schetsen.

Allereerst wordt het gansche evangelie in vijf hoofdstukken verdeeld. In het eerste wijst God aan, welke historische persoon de Messias is. Hiertoe behoort de voorgeschiedenis tot en met den doop door Johannes. In het tweede openbaart Jezus door woord en daad zijn Messias-bewustzijn. Luc. IV : 1 — V : 16, behelzende de verzoeking, het optreden te Nazareth en te Caparnaüm, de vischvangst en de genezing van den melaatsche, dienen tot *kenschetsing* zijner beginselen. In Luc. V : 17 — VI : 49 worden die beginselen *gehandhaafd* in den strijd naar aanleiding van Jezus' bezoek bij Levi, het eten zijner jongeren tijdens de vasten, de wandeling door het koren en de genezing op sabbath, gelijk in de vlakterede tot de dicipelen. — Het derde deel schetst de ontvangst, die Jezus bij zijn tijdgenooten vond, en wel *in verband tot (met) zijn persoonlijk voortgezette werkzaamheid,* die hoogst zelden naar waarde erkend wordt, en *in verband tot den arbeid zijner gezanten*, der twaalve zoowel als der zeventig, onder Israël zoowel als bij de Samaritanen. Een vierde hoofdstuk handelt over de zedelijke gesteldheid van Jezus' tijdgenooten. De pharisaesche gezindheid vooral wordt in Luc. XI en XII *met de zwaarste straf bedreigd.* Zelfzucht, liefdeloosheid en schijnheiligheid worden *in de grootste kracht bestreden*. Luc. XVII : 11 — XVIII : 34 schilderen eindelijk het oordeel, dat *naar het hoogste recht* over Israel komt. — De vier laatste capita van het evangelie vormen ten slotte een vijfde groep, waarin Jezus als een valsche Messias gekruisigd, als de ware Messias gehuldigd wordt tot duurzame bevestiging van het christelijk geloof. Het geheel, met letters en paragraphen opgesierd, vertoont zich dan als volgt:

I. A. § 1 Luc. I: 5—25. § 2 Luc. I: 26—38. § 3 Luc. I: 39—55. § 4 Luc. I: 56—80.
B. § 1 Luc. II: 1—7. § 2 Luc. II: 8—20. § 3 Luc. II: 21—38.
C. § 1 Luc. II: 39, 40. § 2 Luc. II: 41—50. § 3 Luc. II: 51, 52.
D. § 1 Luc. III: 1—20. § 2 Luc. III: 21—38.
II. A. § 1 Luc. IV: 1—30. § 2 Luc. IV: 31—44. § 3 Luc. V: 1—16.

B. § 1 Luc. V: 17 — VI: 11. § 2 Luc. VI: 12—49.
III. A. § 1 Luc. VII. § 2 Luc. VIII.
B. § 1 Luc. IX: 1—50. § 2 Luc. IX: 51—62. § 3 Luc. X.
IV. A. § 1 Luc. XI: 1—54. § 2 Luc. XII: 1—40. § 3 Luc. XII: 41—59.
B. § 1 Luc. XIV. § 2 Luc. XV. § 3 Luc. XVI: 1 — XVII: 10.
C. § 1 Luc. XVII: 11—XVIII: 8. § 2 Luc. XVIII: 9—34. § 3 Luc. XVIII: 35—XIX: 48:
V. A. § 1 Luc. XX: 1—40. § 2 Luc. XX: 41—XXI: 4. § 3 Luc. XXI. 5—38.
B. § 1 Luc. XXII: 1—54. § 2 Luc. XXII: 55—XXIII: 25. § 3 Luc. XXIII: 26—56.
C. § 1 Luc. XXIV: 1—12. § 2 Luc. XXIV: 13—49. § 3 Luc. XXIV: 50—52.

Ongelukkig laat het zelfvertrouwen van onzen schrijver ten opzichte van de juistheid dezer verdeeling te wenschen over. „Met het gevolgde beginsel der verdeeling heb ik niet volkomen vrede", heet het eens [1]. Elders is het hem genoeg, zoo slechts de verdeeling „naar den wezenlijken inhoud", waardoor het hoofdoogmerk van den evangelist moet uitkomen, door den vorm van zijn geschrift niet verboden wordt [2]. Of hij stelt zich tevreden, zoo zijne meening „niet geheel ongegrond" bevonden wordt aangaande een reeks berichten, waarin de leidende gedachte „hoogst moeilijk" te vinden is [3]. Nu zal ik de laatste zijn om een criticus overmaat van bescheidenheid ten kwade te duiden. Op dit gebied is van overmoed meer gevaar te duchten dan van kleinmoedigheid. Ditmaal evenwel is er, dunkt mij, reden om het εὕρηκα voorshands achterwege te laten.

Reeds een oppervlakkig overzicht van de schets, met name van de titels der hoofdstukken en paragraphen, doet zien, dat er weinig regelmaat, weinig orde in het onderstelde plan openbaar wordt. Men zal zeggen: hiervan draagt Lucas, niet Dr. Vos de schuld. Zoo het schema van een evangelie niet geregeld is, mag een criticus de orde er niet inleggen. Maar juist de sporen van orde zijn het, die den onderzoeker den weg moeten wijzen, en zoo hij aan het einde van dien weg niet afdoend bewijzen kan, dat de evangelist naar een geleidelijke schets is te werk gegaan, zal hij tot de conclusie moeten komen, dat de vermeende sporen hem op een dwaalweg hebben geleid. Dit laatste nu schijnt mij

[1] bl. 59. [2] bl. 123. [3] bl. 284.

hier het geval. Daalt men daarenboven tot de bijzonderheden af, dan blijkt ten overvloede, dat hier geweld is gepleegd. Reeds de lengte van sommige titels zou het bewijzen, voor zoover zij dienen moet om verscheidenheid van stof zooveel mogelijk onder één hoofd saamtevatten. Allerwege worden pericopen van allerlei aard als het ware over het hoofd gezien, of door gewrongen exegese pasklaar gemaakt, opdat het schema behouden blijve. Ik wil deze beweringen niet staven met bewijzen, al heeft Dr. Vos eenig recht om het te eischen. Ook de lezers van dit tijdschrift hebben hunne rechten, waaronder ook dit, dat voor elke zaak niet meer plaats worde ingeruimd, dan zij verdient. De geschiedenis der critiek is vol van soortgelijke pogingen om den gedachtengang van bijbelschrijvers aan het licht te brengen. Sommigen zijn luisterrijk geslaagd en hebben de wetenschap verrijkt met blijvende slotsommen. Anderen werden bevonden spelingen van het vernuft te zijn geweest. Als zoodanig merk ik die van Vos en van Stewart aan.

Men meene niet, dat partijdigheid mij zoo stout doet spreken. Reeds de omstandigheid, dat ik mij „de moeite getroost" heb den „oorsprong van het christelijk geloof" te lezen, moge van „welwillendheid" getuigen. Hiertoe is meer zelfverloochening noodig, dan Dr. Vos vermoedt. Eisch van den astronoom, dat hij een ellenlang betoog aanhoore van het stilstaan der aarde, en gij doet iets soortgelijks, als wanneer gij een beoefenaar der moderne wetenschap dwingt zich met allen ernst te verdiepen in breedsprakige proeven van „geloovige critiek." Het zou mij dan oòk niet moeilijk vallen een gansche reeks citaten aan te voeren, die mijnen lezers meer dan een glimlach konden ontlokken. Maar ik weet uit de Stemmen voor Waarheid en Vrede, hoe men aan geloovige zijde zich weet te vermaken met woorden en daden der tegenpartij, waarvan ons het belachelijke ontgaat. Zoo vrees ik ook, dat mijne citaten bij geestverwanten van Dr. Vos het gewenschte effect niet zouden teweegbrengen. Laat ons in dezen van elkander leeren en zoovel mogelijk pogen bij het beoordeelen van anderer werk zich op anderer standpunt te verplaatsen. Doch ook van geloovig standpunt beschouwd, meen ik, dat deze nieuwe hypothese mislukt zal heeten.

Zal ik dan nu den schrijver overeenkomstig zijn stillen wensch aanmoedigen om „der vaderlandsche kerke," meer proeven van „gewijde historische critiek" aan te bieden?

Ik kan er niet toe besluiten. Zoolang hij niet scherper leert denken, niet nauwkeurig weet te formuleeren, en vooral niet onpartijdiger en kalmer anderer studiën vermag te waardeeren, vrees ik, dat aan zijne proeven zoowel het „gewijde" als het „critische" ontbreken zal. Zijnen „geestverwanten" zij het opgedragen hem „hulde" te brengen op grond van schoonheden, voor welker appreciatie wij het orgaan schijnen te missen.

Hoe staat het dan nu met de Lucas-quaestie? Is zij aan hare oplossing een schrede nader gebracht?

Het doet mij leed deze vraag ontkennend te moeten beantwoorden. Prof. Scholten, aan wien onze landgenooten tot recht verstand van het derde evangelie in den laatsten tijd het meeste te danken hebben, bracht zijn critiek van Lucas uit den aard der zaak met de Marcus-Logia-hypothese in het nauwste verband, en leverde mitsdien een boek, welks waarde voor een groot deel met die van genoemde hypothese staat of valt. Pfarrer Wittichen, wiens verhandeling over „die Composition des Lucas-Evangeliums" [1]) Prof. Scholten een deel van zijn „Naschrift" [2]), in de pen gaf, behandelt de zaak te vluchtig om blijvende voordeelen aan te brengen. Stewart en Vos staan op een standpunt, vanwaar het uitzicht over het verband der quaestiën te zeer beneveld is. Beide laatstgenoemden hebben zich verdienstelijk gemaakt, door Lucas onafhankelijk van de synopsis aan een onderzoek te onderwerpen. In deze eenzijdigheid ligt hunne kracht, maar tevens hunne zwakheid. De vraag, in hoever de derde evangelist zelfstandigheid aan afhankelijkheid paart, blijft steeds op een afdoende beantwoording hopen. Ik voor mij — zoo persoonlijke sympathieën gewicht in de schaal mogen leggen — ik voor mij zou heil verwachten van een nauwkeurige vergelijking van Lucas met Matthaeus alleen, ook met het oog op de volgorde der verhalen; gevoegd bij een zelfstandige beschouwing van het derde evangelie, afgezien van alle synoptisch verband. Volkomen onbevooroordeelde critiek zal wellicht voorshands meer in de verbeelding dan in de werkelijkheid bestaan. Reeds in de wijze, waarop en de zijde, waarvan men de quaestie aanvaardt, ligt misschien partijdigheid. Maar juist daarom zij men zoo veel-

---

[1]) Zeitschrift f. w. Theol. 1873, S. 499 ff.

[2]) Is de derde evangelist de schrijver van het boek der Handelingen, bl. 100.

zijdig mogelijk en na elke mislukte poging beproeve men een nieuwe van een anderen kant. Steeds blijft het raadsel belangstelling wekken. Of al de wetenschap der evangeliën-critiek moeilijk is in hooge mate en de critische krachten ten onzent aan de eischen, die deze wetenschap stelt, ter nauwernood beantwoorden, wij willen de hoop voeden, dat hare quaestiën nog in de eerste dagen niet ter griffie gedeponeerd zullen worden, maar voortgaan met telkens aan te sporen tot vernieuwd onderzoek.

H. U. Meyboom.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Paulus de apostel van Jezus Christus, zijn leven en werken, zijne leer en zijne persoonlijkheid. Een historisch onderzoek door J. W. Straatman, em. predikant, 1874.

Het is een waar genot een boek als het hier vermelde te mogen aankondigen.

Niet alle dagen valt het ons te beurt, onze lezers te mogen wijzen op een werk zoo aantrekkelijk door inhoud en vorm, zóo frisch en oorspronkelijk, zóo degelijk en boeiend tegelijk, zóo populair, en toch zóo ver van oppervlakkigheid. Voeg daarbij dat wij hier te doen hebben met een voortbrengsel van eigen grond, en dat de landgenoot aan wien wij dit werk verschuldigd zijn, een geleerde is, die bij het verlaten zijner kerkelijke loopbaan ons deed vreezen, dat zijn welversneden pen voortaan alleen aan niet theologische onderwerpen zou worden gewijd; is dit alles al niet genoeg om de taak die thans op mij als verslaggever rust aangenaam te maken?

Bij die taak wensch ik mij ditmaal dan ook te bepalen. Het zou mij niet mogelijk zijn reeds een eenigszins afdoende kritiek te geven over hetgeen ons hier als resultaat van een zelfstandig oordeel wordt medegedeeld, en ongaarne zou ik voor de lezers van ons tijdschrift het boek van den heer Straatman onvermeld laten, tot tijd en wijle dat ik met mijn eindoordeel gereed was. Het zal toch wel niet noodig zijn dat die kritiek door mij geleverd wordt. Ik stel mij voor, dat menigeen zich zal opgewekt voelen, na kennismaking met de verrassende uitkomst over Paulus' leer en leven hier ons voorgesteld, dit of dat speciale punt aan een vernieuwd onderzoek te onderwerpen, of wel de geheele methode door den schrijver gevolgd, zijne opvatting van chris-

tendom en paulinisme in het algemeen ter toetse te brengen, en ik vlei mij met de hoop dat aan onze lezers het een en ander van de vrucht van dezen arbeid zal worden voorgezet.

„Paulus de Apostel van Jezus Christus. Zijn leven en werken." Wie onzer wordt door dien titel niet aanstonds herinnerd aan Baur's *Paulus der Apostel Jesu Christi. Sein leben und Wirken* (1845)? Wie onzer voelde niet aanstonds de vraag bij zich opkomen, in welke betrekking onze geleerde landgenoot zich tot den grooten Tubinger mocht gesteld hebben; welke trekken deze beide beeltenissen van den Apostel der Heidenen met elkander zouden gemeen hebben. De heer S. laat zijne lezers niet lang in de onzekerheid. Hoe warm ook zijne vereering moge zijn voor den grondlegger der hedendaagsche Nieuw-Testamentische kritiek, hij meent dat thans, dertig jaren na het verschijnen van 's mans klassieke werk over Paulus, nog iets anders te doen is dan het verspreiden der toen uitgesproken denkbeelden in wijderen kring. Neen, het was juist de overtuiging dat de toen geleverde beschouwing op belangrijke punten herziening behoefde, die den heer S. opwekte zijne krachten aan hetzelfde onderwerp te beproeven, al ontveinsde hij zich ook niet het hachelijke der onderneming om na Baur met een »Paulus" op te treden.

Waarin dan de Tubingsche criticus naar het oordeel van onzen landgenoot voornamelijk is te kort geschoten? Als ik den heer S. goed heb begrepen, moet de fout gezocht worden niet zoo zeer in de richting als wel in de consequentie. Aan de premissen, de beginselen en de methode van onderzoek lag het niet, maar wel hier en daar in de toepassing. Onze schrijver denkt er natuurlijk niet aan om er den Tubingers een verwijt van te maken, dat zij niet in allen deele de laatste consequenties, de uiterste resultaten van hun eigen critische beginselen hebben uitgesproken. De dankbaarheid, die men hun verschuldigd is wegens de bergen van vooroordeelen, die zij hebben doen wijken, behoeft er niet onder te lijden, als men de ontdekking doet, dat zij met de middelen door hen verstrekt en gebezigd den grond voor ons nog effener en gebaander hadden kunnen maken. Zeker is Baur niet teruggedeinsd voor de ergernissen, die de openbaarmaking zijner denkbeelden in kerkelijke kringen moest opwekken. Al heeft hij die ergernis niet gezocht, zijn wetenschappelijk geweten sprak luide genoeg in hem om hem tot doortastende maatregelen te drijven. Doch hij en de zijnen waren evenals

wij en de onzen, onder het bestrijden van dwaling en wanbegrip, boven alle vooroordeelen niet te eenen male verheven. Met name was het voor Baur de Hegelsche beschouwing van geschiedenis in het algemeen en christendom in het bijzonder, die hem deed vrede hebben met kerkelijke voorstellingen, die anders voor zijne historische kritiek niet zouden hebben kunnen bestaan. Daarenboven ondanks zich zelven worden Baur en zijn beste volgelingen door de zucht beheerscht om overal in de Evangeliën en de Handelingen, waar het niet volstrekt onmogelijk was, geschiedenis te zien.

Met één woord: de kritiek der Tubingers was volgens den schrijver niet doortastend, niet radicaal genoeg Zonder het zelve te weten werden zij beheerscht door hun aprioristische meening, aangaande de beteekenis van het Christendom en zijn Stichter, waaraan en aan wien zij niet schroomden, in strijd met alle beginselen van gezonde historie-kritiek, absolute waarde toe te kennen. Zoo was het mogelijk dat Paulus te veel voor Jezus in de schaduw werd gesteld. Zoo ook gebeurde het dat Lukas in de Handelingen, hoe vaak overigens ook door deTubingers terecht gewezen, nog veel te veel door die zelfde mannen op zijn woord geloofd werd. En zoo bleef dan ook menige vervalsching door gezegden Lukas in de levensbeschrijving van Paulus aangebracht ook voor de scherpziende oogen dier geleerden onopgemerkt.

Wat zij wilden, maar door het hun aanklevende vooroordeel nog niet konden, ging de Heer Straatman beproeven, t. w. het samenstellen van het beeld van den grooten Apostel uitsluitend naar de zuiver historische gegevens ons bewaard gebleven. Strenger en nauwlettender dan zijne voorgangers, Baur c. s., zal hij toezien op hetgeen Lukas ter markt brengt, want bij voortgezet onderzoek is steeds overtuigender gebleken dat deze Lukas zoo vrij met de historie omging, dat hij onder het goud door hem te koop aangeboden zooveel min edele metalen mengde, m. a. w. dat hij zoo zeer door kerkelijke neigingen en beweegredenen werd bestuurd, dat hij nooit en nergens op zijn woord kan worden geloofd en wij, terwijl wij zijn boek lezen, altijd weer aan Paulus zelf moeten vragen: kan dat waar zijn?

Van deze gedragslijn nu is de heer Straatman geen oogenblik afgeweken en terwijl hij bij zijne interpretatiën van Paulus' brieven zich nog minder dan zijne voorgangers door den auteur der

Handelingen liet influenceeren werd het hem steeds duidelijker, dat in die brieven nog vrij wat meer en wat anders te lezen stond dan men er tot heden toe in gevonden had.

Ik begin mijn verslag met de mededeeling van de wijze waarop door den schrijver de stof, die hij behandelt, werd verdeeld.

Na eene korte inleiding (bl. 1 — 16) handelt hij in het eerste hoofdstuk (bl. 17 — 45) over de bekeering van Paulus. In het tweede (bl. 47 vlg.) over het ontstaan van het paulinisch evangelie. Het derde (bl. 144 vlg.) spreekt van Paulus als apostel der Heidenen tot aan de vergadering te Jeruzalem. Het vierde beschrijft (bl. 187 vlg.) die vergadering zelve. Het vijfde (bl. 206 vlg.) draagt tot opschrift: Paulus te Antiochië en zijn verblijf te Efeze. Het zesde (bl. 236 vlg.): laatste reis van Paulus naar Jeruzalem, zijne aankomst en gevangenneming aldaar, zijne wegvoering naar en verblijf te Cesarea, zijn vertrek als gevangene naar Rome, zijn wedervaren op reis, aankomst te Rome en slot van het boek der Handelingen. Het zevende (bl. 357 — 433): het leerstelsel van Paulus en zijne persoonlijkheid.

Uit deze inhoudsopgave blijkt dat het werk van den heer S. uit twee hoofddeelen bestaat, waarvan het eerste hoofdstuk 1 — 6 omvat en Paulus' levensgeschiedenis in perioden afgedeeld naar tijdsorde beschrijft, terwijl het tweede de kenmerken van zijn leer en persoonlijk karakter in een beeld te samenvat.

Ik wil thans in het licht trachten te stellen, in welke punten wij volgens den schrijver onze beschouwing van des Apostels leer en leven hebben te herzien, willen wij aan de eischen eener nauwgezette echt wetenschappelijke kritiek voldoen. Ik hoop van het belangrijkste en merkwaardigste hier ons aangeboden mijnen lezers niets te zullen onthouden, maar moet hen vooraf uitdrukkelijk verzoeken wel te willen gelooven, dat ook in hetgeen door mij niet vermeld wordt, nog genoeg aanwezig is, dat de aandacht der belangstellenden ten volle verdient.

Vooreerst dan eenige der opmerkelijkste uitkomsten, waartoe het onderzoek naar Paulus' levensloop den heer S. heeft geleid.

Waren wij tot nu toe gewoon op gezag der Handelingen aan te nemen, dat Paulus te Jeruzalem de Christenen vervolgde en op reis van daar naar Damascus werd bekeerd; den heer S. volgende, moeten wij die meening laten varen, daar het uit Gal. 1 : 22 blijkt, dat Paulus vóór zijn bekeering geheel onbekend was aan de Christenen in Judea, dus ook in Jeruzalem en uit

Gal. 1: 9, dat hij na zijne bekeering naar Damascus terugkeerde, hetgeen bewijst dat hij in die stad de Christengemeente had verwoest.

Van oneindig grooter belang is een tweede punt. Op de vraag: waarin bestond Paulus' bekeering? luidde het antwoord tot heden eenstemmig: van een hartstochtelijk ijveraar voor de wet en de Joodsche overlevering werd Paulus een verkondiger van het Evangelie voor de Heidenen. Ook deze meening kan, naar het oordeel van onzen schrijver, niet bestaan voor een onpartijdig en streng onderzoek. Ook hier brachten de Handelingen ons op het dwaalspoor. Alleen te rade gaande met Paulus' eigen mededeelingen moeten wij het er voor houden, dat hij in de eerste jaren van zijn Apostolaat nog geheel en al den Joodschen beginselen der Oud-Apostelen was toegedaan. Hoe ware het anders mogelijk geweest, dat het conflict, waarvan in Gal. 2 sprake is, niet veel vroeger uitbarstte? Het is duidelijk, dat Paulus bij zijn tweede bezoek in Jeruzalem heel wat anders had mede te deelen dan veertien jaren te voren, toen hij daar vreedzaam en wel met Petrus kon verkeeren, met Jacobus, den broeder des Heeren, kennis kon maken en aan de Christenen in Judea niet anders gaf dan dankensstof. Is er dan tweeërlei heilsleer door Paulus verkondigd, eerst een nomistische, daarna een anti-nomistische? eerst een Joodsch-Particularistisch, daarna een Universalistisch Evangelie? De Apostel zelf schijnt daarvan niets te weten, evenmin als hij, blijkens Gal. 2, iets weet van een principiëel verschil tusschen zijn Evangelie en dat der Zuilen-Apostelen. De omwenteling, die Paulus in zijn binnenste onderging, betrof eigenlijk alleen zijne overtuiging aangaande zijne verhouding in den persoonlijken omgang met de Heidenen. Volgens den heer S. moet voor een groot gedeelte de onjuistheid en onvolledigheid van hetgeen in de Handelingen over de eerste jaren van Paulus' zendingswerk voorkomt, verklaard worden uit de zucht van den katholieken schrijver om uit de herinnering zijner tijdgenooten alles te doen verdwijnen, wat met den grooten overgang in Paulus' leven te zamen hing. Zwijgt hij nagenoeg geheel van Galatië, juist daar zal bij voorkeur de geboorteplaats van het Evangelie der voorhuid moeten gezocht worden. Eenige trekken van Lukas' verhaal, Hand. 14: 19 en vlg, op vernuftige wijze gecombineerd met Paulus' eigene verklaringen in den brief aan de Galatiërs en Corinthiërs, hebben den heer S. de gegevens aan de hand gedaan

voor eene geheel nieuwe en m. i. in geenen deele onwaarschijnlijke voorstelling van den loop der omstandigheden, waardoor Paulus, om zoo te zeggen, gedwongen is geworden met zijn Evangelie rechtstreeks tot de Heidenen te gaan. Als door een wonder ontkomen aan de handen der Joden, die hem gesteenigd en voor dood op den weg hadden laten liggen, werd hij door zijne vrienden naar Galatië vervoerd om daar verpleegd en verzorgd te worden. Hij vond bij de Heidensche bevolking dezer Keltische kolonie een zoo hartelijk onthaal, een zoo vurig verlangen naar zijn onderwijs, dat hij als ondanks zich zelven aan hun aandrang gehoor gaf en voor de tweede maal zwichten moest voor de kracht der waarheid als voor de stem van God zelf.

Ongehinderd kon Paulus zich in deze richting bewegen, zoolang hij ver van de oud-apostelen en als het ware buiten het bereik hunner zendelingen bleef arbeiden. Op den duur echter kon hij zijn werkkring van dien der zuilen-apostelen niet geïsoleerd houden. De tijd kwam, dat hij als door hooger macht naar Jeruzalem werd gedreven, om daar rekenschap te geven van de door hem gevolgde gedragslijn onder de Heidenen, ten einde te verhoeden, dat de gemeenten, door hem gesticht, op zich zelve en buiten verband met de Oud-Apostolische Christenheid bleven. Zoo kwam Paulus eerst zeventien jaren na zijne bekeering er toe, om aan de hoofden en leden der moedergemeente rekenschap te geven van zijn arbeid onder de Heidenen. Maar het was ook de hoogste tijd. Van stonde aan moest de Heiden-Apostel zich tegenover de Joodsche ijveraars schrap zetten, niet zoozeer omdat zij hem het recht ontzegden, om de blijde boodschap ook in Heidensche kringen te verbreiden als wel, omdat hij door zijn vertrouwden omgang met den onbesneden Titus en door de keuze van dezen Heiden tot medearbeider openlijk toonde gebroken te hebben met de algemeen heerschende meening in Israël over de onreinheid van allen, die nog buiten de Joodsche gemeenschap stonden en met wie allerminst in het godsdienstige samenwerking mogelijk was. Toch behield de geniale man aanvankelijk het veld tegenover de machtige vooroordeelen der Joodsche drijvers. Verrast door zijne mededeelingen aangaande de verbazingwekkende uitkomsten van zijn arbeid konden zelfs de zuilen-apostelen aan Paulus de broederhand niet weigeren, al kwam het vooralsnog niet tot het nemen van zoodanige maat-

regelen, waardoor de heidengemeenten met die der besnijdenis een wettig georganiseerd lichaam zouden vormen. Dat de Oud-Apostelen door Paulus meer overweldigd dan overtuigd waren, bleek al spoedig na Paulus' optreden in de Joodsch-Christelijke gemeente van Antiochië. Hier toch bracht Paulus, daartoe opgewekt door het in Jeruzalem getroffen vergelijk, voor het eerst onder de oogen der Joden zijne liberale grondstellingen ten opzichte der onbesnedenen in praktijk, en ofschoon het hem in den aanvang niet moeielijk viel den tegenstand van een man als Petrus af te weren, en hem zelven tot tijdelijken bondgenoot te maken, welhaast zou het blijken op hoe lossen grond het te Jeruzalem getroffen compromis rustte.

Zooals het gaat, hadden de partijen zich verzoend en in schijn zelfs zich vereenigd, zonder elkander recht te verstaan. Zoo werd dan ook de gemaakte afspraak geheel verschillend opgevat. Zelfs Barnabas, de trouwe bondgenoot van Paulus, verliet zijne zijde, toen de heiden-apostel in Antiochië openbaarde in welken zin hij de stelling opvatte, dat in Christus er geen verschil was tusschen Jood en Heiden.

Is nu de brief aan de Galaten, gelijk de heer Straatman meent, uit Rome geschreven dan schijnt in al die jaren sedert de vergadering in Jeruzalem en het conflict tusschen Paulus en de zuilen-apostelen te Antiochië niets gebeurd te zijn wat de verstandhouding tusschen den apostel der Heidenen en zijne Joodsche collegaas kon verbeteren. Hoe ware het anders mogelijk geweest dat Paulus over feiten die tien jaren geleden hadden plaats gegrepen zich zoo warm kon maken als hij doet Gal. 1 en 2? De heer Straatman meent dan ook dat het conflict te Antiochië aanleiding gaf tot een onheelbare breuk en dat van dien tijd de groote apostel der Heidenen ten doel heeft gestaan aan een stelselmatige vervolging van de zijde der oud-apostelen, die om den invloed van Paulus' prediking te keeren zelve, waar zij konden, in de gemeenten door hem gesticht met hunne authentieke Christus-prediking optraden. De heer Str. meent zelfs dat de drie zuilen-apostelen een geregelden kruistocht tegen het Paulinisme hebben gevoerd, waarbij zij de taak onder elkander zoodanig hebben verdeeld dat Petrus Rome en het Westen, Johannes Klein-Azië en Jacobus de deelen van Syrië voor zijne rekening nam. Dit zou dan de historische werkelijkheid zijn, die ten grond ligt aan de kerkelijke overleveringen aangaande de zen-

dingsreize der Oud-apostelen, zooals die b. v. in de Clementinen worden aangetroffen.

Het is opmerkelijk hoe de schrijver van Hand. 15 en vlg. de beteekenis van al het verhandelde te Jeruzalem en de gevolgen daarvan tot onkenbaar wordens toe heeft gealtereerd. De heer Str. behoefde wel is waar deze zaak niet voor het eerst aan te wijzen. Zijne verdienste in deze bestaat in de wijze waarop hij de motieven heeft in het licht gesteld waardoor Lukas is bewogen om juist zóó als hij doet van de historische waarheid af te wijken.

Meer bepaaldelijk geldt dit van de chronologie door dien schrijver in de biographie van Paulus gevolgd. Het komt mij voor dat het ons medegedeeld onderzoek elken onpartijdigen lezer de overtuiging moet geven, dat hier de schuld niet moet gegeven worden aan minder juiste bronnen waarover Lukas te beschikken had, maar alles is te verklaren uit den toeleg en het opzet van den katholieken schrijver om aan Paulus naast de oud-apostelen zijne plaats te verzekeren.

Met voorbedachten rade heeft hij verwarring gebracht in de bestaande traditie aangaande Paulus' leven, gelijk die traditie op de eigen mededeeling van Paulus rustte en daaraan was vastgeknoopt. Als een echt kerkelijk conciliant man heeft hij zooveel mogelijk gebruik gemaakt van Paulus' brieven, maar te gelijker tijd nergens zich ontzien om stilzwijgend den apostel te logenstraffen waar zijn kerkelijk doel dit medebracht. Het is hier niet de plaats om in een kritiek te treden van de gronden waarop de heer Str. zijn vonnis over Lukas heeft gebaseerd. Dit alleen zij hier herinnerd, eensdeels dat het ook na den arbeid van Baur en Zeller volstrekt noodig was in een nader onderzoek te treden naar de redenen die den schrijver der Hand. tot zijne vervalsching der ware historie hebben geleid; ten andere, dat de uitkomsten waartoe de heer Str. door zijn onderzoek werd gebracht zich door eene hooge mate van natuurlijkheid en waarschijnlijkheid aanbevelen.

Op de vraag: wat heeft Paulus in Efeze ondervonden? heeft Lukas een antwoord gegeven blijkbaar er op ingericht om zijne lezers van het spoor te brengen. Hetgeen de heer Str. in zijn boek heeft bijeengebracht om door te dringen tot de ware toedracht der zaak, waarvan zelfs Lukas in zijn romantische voorstelling niet alle sporen heeft uitgewischt, verdient onze aandacht ten volle. Met name geldt dit van de oplossing van het raadsel

der Johannes-jongeren, hier met gelukkiger gevolg dan ooit te voren beproefd. Wat mij in die oplossing bijzonder behaagt is dit, dat zij ons niet alleen verklaart wat Paulus zelf en kort na zijn dood de Apocalypticus aangaande Efeze vermeldt, maar ook ons begrijpelijk maakt waarom Lukas zich zooveel moeite heeft gegeven om ook in dit gedeelte van Paulus' biographie waarheid en verdichting op de kunstigste wijze dooreen te mengen.

Zie hier de beschouwing van onzen schrijver, die wij met zijne eigene woorden teruggeven ten einde althans in een enkel voorbeeld den lezer van dit tijdschrift met zijne wijze van behandeling bekend te maken.

„Als ik goed zie, dan is het ontzag, dat de schrijver der Handelingen voor die Johannes-discipelen aan den dag legt, en de achting waarmede hij hen behandelt, de aanwijzing om ons op het rechte spoor te leiden. Toen Paulus te Efeze kwam om aldaar als apostel der Heidenen werkzaam te wezen, vond hij onder de talrijke joodsche kolonie reeds eene gemeente gevestigd, en het is deze gemeente, welke Handel. 19, vs. 1 — 7 in de traditie der Johannes-discipelen zich verschuilt. De beschrijving van Apollos, Handel. 18: 25, 26, komt bij die opvatting al dadelijk tot haar volle recht. De meening van Baur dat Apollos als alexandrijnsche Jood eene stelling zou hebben ingenomen tusschen de strengere Judaïsten en Paulinisten, kunnen wij veilig als eene curiositeit beschouwen. Waar is echter dat hij eerst door Aquila en Priscilla voor het Paulinisme werd gewonnen, hetwelk hij later te Corinthe met vurigen ijver verkondigde. Vóor zijne kennismaking met Aquila en Priscilla behoorde hij tot de Judaïsten, onder wie hij hoog stond aangeschreven wegens de eigenschappen die hem in de Handelingen worden toegekend. Dat de geloovigen uit de besnijdenis te Efeze werkelijk groote ijveraars voor de wet waren blijkt o. a. uit den belangrijken brief aan die gemeente in Azië's hoofdstad aan het begin der Openbaring. De zeven brieven, waarmede de schrijver der Openbaring zijne gezichten als inleidt, zijn gericht aan de zeven gemeenten in den omtrek van Efeze gelegen, waar Paulus zoo lang en met gunstig gevolg had gearbeid, en in streng judaïstischen stijl gesteld. Wij kunnen zelfs uit den inhoud opmaken, in welke van die gemeenten het Paulinisme het diepst was geworteld; want over sommige, zooals Sardes en Laodicea, wordt de toorn des schrijvers vaardig, blijkbaar omdat zij langer dan

de overige zich bleven verzetten tegen de judaïstische reactie, welke na het vertrek van Paulus zich had beijverd zijn werk te verwoesten. Onder de weinige, die in het oog des schrijvers lof verdienen, staat Efeze bovenaan. Die gemeente wordt geprezen „om hare werken, haren arbeid en hare volharding; zij kon de boozen niet dragen: zij had beproefd hen, die zich apostelen noemden en het niet waren, en hen leugenaars bevonden;" m. a. w. zij had zich door Paulus niet laten verblinden, maar zijn evangelie verworpen, gelijk zij voortging de werken der Nicolaïten te haten, d. i. de vrijzinnige toepassing der paulinische beginselen te verafschuwen. Het eenige dat de ziener in haar vond te laken was, dat zij hare eerste liefde begon te verlaten, en eene geneigdheid te vertoonen tot toenadering, welke voor den strengen Judaïst schier met afval van de waarheid gelijk stond. Ligt niet, vraag ik, in dat beroep op de eerste liefde der Efeziërs de verklaring opgesloten, dat het inzicht in den waren aard der paulinische leer en het daarop gegrond verzet tegen den man, die zich een apostel noemde maar het niet was, die Christenen niet later, en tengevolge van beter onderwijs, maar terstond bij het eerste optreden van Paulus in hunne stad had onderscheiden?

Paulus vond dus bij zijn komen te Efeze eene judaïstische gemeente, die zich van den eersten dag vijandig tegen hem gedroeg, zijne zending tot de Heidenen niet wilde erkennen, aan de onbesnedenen die hij voor het evangelie won de gemeenschap weigerde, hem rondweg een leugenaar noemde, en als een vijand der wet verfoeide. Op hen had de apostel waarschijnlijk het oog, als hij in dien laatsten brief aan de Corinthiërs van de vele tegenstanders gewaagt die hem bij zijn werk wederstonden. Zij waren het, die hem het leven zoo bang en bitter maakten, dat hij in dien zelfden brief zijn wedervaren een „vechten met wilde dieren" noemt. Zij eindelijk waren het, die allerwege hem belasterden, en overal vijandschap tegen hem zochten te stichten, welke hem bij zijn laatste verblijf te Jeruzalem bijkans den dood berokkende. Die oorspronkelijke streng judaïstische gemeente verschuilt zich in de door Lukas opgenomene traditie der Johannes-discipelen welke Paulus te Efeze aantrof, en door doop en oplegging der handen tot volkomen Christenen verhief.

De groote bedenking, welke tegen deze verklaring is aan te voeren, kunnen wij uitspreken in de vraag hoe Lukas er toe is

gekomen om van de machtige judaïstische partij, die hij in zijne geschiedenis met zooveel eerbied bejegent, te Efeze eene voorstelling te geven die met de historie niets gemeen, maar des te meer heeft van eene caricatuur. Op die bedenking geef ik vooreerst ten antwoord, dat hij door het doel dat hij met zijne geschiedenis beoogde, er op bedacht moest zijn om ook het overdreven en eenzijdig Judaïsme in het belang der katholieke kerk tot een verschijnsel te verkleinen, dat wel is waar zich in de dagen der apostelen had voorgedaan, maar nooit eenigen diepgaanden invloed noch overwegende heerschappij had bekomen. Het Christendom dat hij als het echte, ware, en zuiver apostolische verdedigde, was het Christendom van zijne eeuw, dat uit de langdurige wrijving tusschen het paulinische universalisme en het joodsche particularisme geboren, van beide zooveel had behouden, maar ook van beide zooveel had laten vallen als tot de invoering en waarachtige ineensmelting der beide partijen onontbeerlijk was. Voor dat katholiek Christendom was het eenzijdig Judaïsme dus even bezwaarlijk en even onhoudbaar als het consequente Paulinisme. Zoo min als de apostel der Heidenen in het oog van den katholieken geschiedschrijver de gevoelens kon zijn toegedaan geweest, welke zijne zoogenoemde aanhangers hem toedichtten, konden ook de overige apostelen zich als de bekrompene en bevooroordeelde mannen hebben gedragen, op welke de onverbeterlijke Judaïsten niet ophielden zich te beroepen.

De omwerking, welke het beeld van den apostel der Heidenen moest ondergaan, dienden ook de twaalve zich te getroosten, met dien verstande, dat in dezelfde mate als Paulus bekrompener gemaakt werd, zij met vrijzinniger beginselen en gevoelens werden bedeeld. De eenige hulde, die de schrijver der Handelingen aan de eens zoo machtige partij der geloovigen uit de besnijdenis kon brengen, en ook werkelijk bracht, bestond hierin, dat, terwijl hij zich niet ontzag de Paulinisten tot „wreede wolven" te verlagen, „die de kudde van Christus niet spaarden," de verachterde Judaïsten leerlingen bleven, aan wier volmaaktheid betrekkelijk weinig ontbrak. Ook moeten wij niet voorbijzien, dat de schrijver, bij zijne schildering der Johannes-discipelen, het oog heeft op de secte der strenge Judaïsten, zooals die in zijne dagen bestond. De ernstige vermaning van den ziener der Openbaring aan de efezische gemeente om tot hare „eerste liefde" terug te keeren, was niet vervuld. Het meerendeel der Judaïsten

was door den drang des tijds en de onverbiddelijke wet der noodzakelijkheid tot ruimer inzichten gebracht. Slechts eene kleine minderheid bleef aan de oude, steil joodsche begrippen getrouw, maar was daardoor allengs zoo vervreemd geraakt van de groote en dagelijks grooter wordende kerk van Christus, dat men te recht mocht vragen of zij nog wel den naam van Christenen verdienden. Uitgaande van de stelling, dat het Christendom der groote meerderheid het apostolisch Christendom was, kon de schrijver der Handelingen aan de kleine, streng judaïstische secte, die hij kende, dezelfde onbeduidende plaats in de dagen der apostelen toekennen. Zij waren toen al geweest wat zij nog heden waren, welmeenende, eenvoudige, maar bekrompene en weinig ontwikkelde menschen, aan wie men geene andere beschuldiging kon ten laste leggen dan dat zij met den tijd niet wilden medegaan, maar op een standpunt bleven staan, dat niet meer geheel joodsch, en nog niet geheel christelijk, overeenstemde met de stelling die in zijn tijd Johannes de Dooper had ingenomen. De zoogenaamde Johannes-discipelen waren derhalve de nakomelingen van de eens zoo overmachtige partij, die allerwege, en vooral te Efeze, den apostel Paulus wederstond. Het waren dezelfde menschen, die ook Justinus de martelaar in zijn gesprek met den Jood Trypho teekent, als „lieden, die wegens hun zwak verstand zooveel zij slechts kunnen van de inzettingen van Mozes onderhouden, die, gelijk wij weten, aan het volk van Israël zijn voorgeschreven ter wille van de koelheid hunner harten, en die met de angstvallige verkleefdheid aan de O. Bedeeling, de hoop op Christus verbinden en tot de eeuwige, door de natuur bekrachtigde daden van gerechtigheid en godsvrucht zich beijveren."

„Blijven die lieden," zegt Justinus, „binnen de grenzen, die zij zich zelven hebben getrokken, zonder de overige Christenen, die niet van hun volk zijn, te willen dwingen, om zich te laten besnijden, den sabbath te onderhouden, en wat verder van dien aard door de wet is voorgeschreven, dan geloof ik, dat men hen als broeders kan erkennen." Hetgeen hij echter moest erkennen, dat niet door allen werd toegegeven, daar er velen waren, die die verachterde geloovigen beschouwden als van de christelijke gemeenschap vervallen. Wie ziet niet, dat die aanhangers der wet bij Justinus sprekend gelijken op de Johannes-discipelen van Handel. 19?

Tot de ketters behooren zij nog niet, al begint het gevaar

groot te worden, dat zij het spoedig zullen zijn. Zij zijn bereids zoo ver ten achteren geraakt, dat zij door het verzuim van den doop zich hebben beroofd van de gemeenschap des Heiligen Geestes, die ten tijde van Lukas onafscheidelijk van en alleen door den doop was te verkrijgen. Hunne belijdenis van Christus was een aanhangsel, dat zij bij hun leven in gehoorzaamheid aan de wet van Mozes voegden. Hunne bewering echter, dat zij het waarachtig apostolisch Christendom bewaarden, was ten eenenmale ongegrond. Het was niet te ontkennen, dat reeds in de dagen der apostelen er geweest waren, die hunne gevoelens en zienswijze deelden, maar deze waren vooreerst weinigen in getal geweest, en hadden zich door Paulus beter laten onderwijzen, en toen zich benaarstigd om den H. Geest te ontvangen, een voorbeeld, dat hunne nakomelingen niet beter konden doen dan ten spoedigste te volgen. Zijn werkelijk de Johannes-discipelen, Handel. 19, de eens zoo machtige Judaïstische-partij te Efeze, die echter in den loop des tijds tot eene kleine secte van verachterde geloovigen was versmolten, dan is alle moeielijkheid in het anders zoo raadselachttg verhaal van Lukas opgeheven. Dan blijkt ons vooreerst, waarom zij te Efeze voorkomen, want daar was historisch de oorsprong van het steil onverzoenlijk Judaïsme, dat van den apostel der Heidenen en zijn werk niets wilde weten. Dan wordt verder begrijpelijk waarom Paulus die Johannes-discipelen doopt om hen met den H. Geest te verrijken, want de doop als plaatsvervanger der besnijdenis, werd door de verachterde Judaïsten voor hen zelven onnoodig gekeurd, waardoor zij echter in het oog van den katholiek, die doop en H. Geest als onafscheidelijk beschouwde, en daarom den eerste als voor alle Christenen noodzakelijk rekende, van de gemeenschap des H. Geestes waren verstoken geraakt. Dan verstaan wij waarom er juist twaalf van die Johannes-discipelen te Efeze werden aangetroffen, want in dat twaalftal zien wij de herinnering door de traditie bewaard aan de twaalf stammen, die het volk van Israël uitmaakten, en de eenige erfgenamen waren van de Messias-beloften. Maar dan komt eindelijk ook het vermoeden bij ons op, dat die discipelen aanvankelijk niet naar den Dooper, maar naar den apostel Johannes zijn genoemd geweest, die als hoofd der streng Judaïstische partij te Efeze had gewoond en gewerkt, om daar in de omliggende gemeenten het werk van Paulus te vernietigen; terwijl eerst later de apostel voor den

Dooper is verruild, toen de katholieke kerk zich van het gezag van alle apostelen meester maakte, en tevens de verhouding van den Dooper tot Jezus zoo wijzigde, dat hij van den mededinger in den voorlooper en wegbereider van Jezus veranderd werd. Maar dan is datzelfde verhaal, gelijk wij reeds zeiden, eene kostbare bijdrage tot onze kennis van het leven en werken van Paulus, omdat het ons de omstandigheden toont, waaronder hij te Efeze met de prediking van zijn Evangelie der waarheid is gekomen, en in de Johannes-discipelen de vijanden verbergt, die hem van de eerste uren aan met alle macht wederstonden, en zijn arbeid in de hoofdstad van Azië maakten tot „een vechten met wilde dieren."''

Ik weerhoud mij met moeite van meerdere dergelijke aanhalingen, als b. v. van hetgeen de heer S. over Paulus' optreden in Athene en zijn vermeend Romeinsch burgerrecht in het midden heeft gebracht. Getrouw aan mijn plan bepaal ik mij tot het allerbelangrijkste en stip daarom hier nog slechts het een en ander aan van hetgeen wij in de beide laatste hoofdstukken vinden.

Het bekende reisjournaal is volgens onzen schrijver door Lukas op menige plaats geïnterpoleerd, waardoor ook omtrent het latere gedeelte van Paulus' leven van de vroegste tijden af eene menigte van dwalingen algemeen zijn verspreid.

Mogen wij den heer S. gelooven, en de door hem aangevoerde bewijsgronden komen mij inderdaad afdoende voor, dan heeft Lukas opzettelijk aan de laatste reis van Paulus naar Jeruzalem een gansch ander karakter gegeven, dan zij ook volgens het authentieke reisverslag van den z. g. wij-referent droeg.

Al wat gezegd wordt van Paulus' verlangen om te Jeruzalem het Pinksterfeest te gaan vieren, is verdichting van Lukas. Paulus zelf kent geen ander motief voor deze reis dan het overbrengen der gecollecteerde gelden. Zoo ook, en dit is nog van vrij wat grooter beteekenis, schijnt alles, wat in de Handelingen voorkomt van Paulus' gevangenneming te Jeruzalem en zijne banden van Cesarea af tot Rome toe, tot het rijk der fabelen te behooren, en ontbreekt het niet aan treffende bewijzen, dat Lukas den tekst van het dagboek door een van Paulus' reisgenooten (Silas?) opgesteld, door interpolatie en alteratie op menige plaats zoo goed als onverstaanbaar heeft gemaakt, ten einde bij zijne lezers de overtuiging te wekken, dat Paulus als gevangen man naar Rome is gebracht. Allerminst kan ik hier mijne lezers in staat stellen zelfstandig te oordeelen over de juistheid of

onjuistheid van deze zoo verrassende uitkomst, daar alles op de details van het onderzoek aankomt. Mag ik afgaan op den indruk, dien de eerste kennismaking met des schrijvers geleverd betoog bij mij achterliet, dan hebben wij werkelijk aan den schrijver eene belangrijke aanwinst voor onze historische kennis te danken. Al ontken ik niet, dat hier en daar de twijfelzucht van den heer S. mij toeschijnt te ver te gaan, over het algemeen moet ik erkennen, wordt ons door de nieuwe hypothese het reisverhaal eerst recht verstaanbaar en het plan van Lukas doorzichtiger dan ooit [1]).

Wat eindelijk het zevende of laatste hoofdstuk betreft, ook daar ontvangen wij eene rijpe vrucht van des schrijvers lang. durige en scherpzinnige nasporingen. Met groote liefde heeft hij het karakter en de denkwijze van zijnen held bestudeerd, zijne genialiteit gewaardeerd, den adeldom van zijn vroom gemoed bewonderd, zonder daarom voorbij te zien, wat hem als kind van zijn tijd en zijne omgeving eenzijdigs en bekrompens aankleefde. Met name wordt hier de Joodsche type van Paulus' theologie in het licht gesteld en aangewezen, dat zijn antinomisme geen radikaal karakter droeg. Ook volgens Paulus is de wet goed en goddelijk, maar eerst wanneer de mensch van het vleesch is verlost, kan hij naar de wet leven. Het christelijk geloof verdrijft zoolang wij in het vleesch zijn de vrees voor het oordeel der wet, omdat de Christen hoopt en vertrouwt, dat hij in zijne gemeenschap met den Heer den waarborg bezit van zijne aanstaande verhooging, bij gelegenheid van 's Heeren komst, als wanneer de geloovige van het lichaam des doods verlost en met zoodanig geestelijk lichaam zal bekleed worden, als waardoor de wet op volkomene, d. i. geestelijke wijze door hem kan worden vervuld. De verlossing is dus volgens Paulus niet zoozeer eene ontheffing van het smartelijk schuldbesef, waardoor de naar zedelijkheid strevende mensch wordt gekweld, als wel van de het vleesch, d. i. der zinnelijkheid inwonende machten,

---

[1]) Al is het maar in een noot, moet ik nog gewag maken van de voorstelling, die de schrijver ons geeft van den toestand der gemeente te Rome, gelijk die oorspronkelijk moet zijn geweest, toen Paulus aan haar zijn brief schreef, en gelijk die later is geworden, mede ten gevolge van Paulus' verblijf aldaar Zijne opmerkingen verdienen m i. ook voor de exegese van den brief aan de Romeinen onze aandacht in hooge mate.

en dus in zekeren zin uiterlijke machten, die den mensch verhinderen Gods wil te volbrengen.

In hoever mag nu deze groote apostel een waarachtig geestverwant en navolger van Jezus genoemd worden? Waren de zuilen-apostelen in hun recht als zij zich verzetten tegen Paulus' universalisme? En wie, Paulus of Jezus, is voor den stichter te houden van die wereldgodsdienst, die wij Christendom noemen? Het antwoord dat de heer Str. op die vragen geeft zal vrees ik aan de minsten onzer voldoen. Nog altijd zijn wij gewoon ook in dien zin Paulus als een apostel van Jezus ons voor te stellen, dat hij in de hoofdzaak het werk van dien meester, en dat wel meer nog in zijnen geest dan de twaalve zulks wel vermochten, voortzette. De heer Str. is van eene andere meening, doch zal de eerste zijn om te erkennen dat hij voor als nog geen afdoende gronden voor dit zijn gevoelen heeft aangebracht. Het is zeer te wenschen dat de schrijver, die den apostel der Heidenen tot onderwerp zijner nasporingen maakte ten einde zoo doende den grond te leggen voor zijn onderzoek naar den oorsprong des Christendoms, welhaast met onverdeelde kracht zich zal gaan wijden aan het tweede en belangrijkste gedeelte zijner taak en ons over Jezus van Nazareth een even verkwikkelijk boek zal aanbieden als dat over den apostel der Heidenen.

Het zij mij geoorloofd te eindigen met een opmerking, waardoor ik misschien voor een oogenblik van het gebied van den referent op dat van den recensent moet overstappen. Ik wilde namelijk wijzen op het feit, dat de heer Str. behoudens eene enkele uitzondering geenerlei notitie neemt van hetgeen sedert Zeller's monographie in de geleerde wereld over de Handelingen der apostelen en de waarde van dat boek voor de kennis van Paulus en het Paulinisme is in het midden gebracht. Het blijkt niet dat hij kennis nam van Hausrath's Paulus noch van diens „Zeitgeschichte" der apostelen. Evenmin schijnen hem de belangrijke onderzoeking van Hilgenfeld naar het karakter en de geschiedenis van het Paulinisme, noch die van Holtzmann naar de verwantschap tusschen de Handel. en Flavius Jozefus, in Hilgenfeld's Tijdschrift meêgedeeld, onder de oogen te zijn gekomen. Van Overbeck's hoogst verdienstelijken commentaar op de Acta wordt nergens gewag of gebruik gemaakt. Ook ignoreerde hij Scholten's jongsten arbeid over den auteur der Handelingen; ja zelfs, wat bijna ongeloofelijk zou kunnen schijnen, was

voor hem de monographie van laatstgenoemden landgenoot over Johannes in Klein-Azië als niet geschreven en dat niettegenstaande hij, Straatman, data opera dit onderwerp in zijn boek behandelde. Al kunnen wij ons leedwezen over dit verschijnsel eenigermate temperen door de gedachte dat het boek van den heer Straatman er misschien wat leesbaarheid en frischheid van behandeling betreft bij gewonnen heeft, dat de schrijver niet te veel in discussies trad met andere auteurs, voor de blijvende waarde van zijn werk hadden wij het anders gewenscht. Het allerbeste ware dat zijn boek zooveel gelezen en besproken werd, dat de schrijver zich opgewekt vond om daarvan eene tweede uitgave te bewerken en daarbij gebruik te maken van hetgeen in den laatsten tijd door wetenschappelijke mannen op dit gebied werd geleverd, mocht het ook zijn, dat juist ten gevolge van die omwerking het geschrift van den heer Straatman veel van zijne aantrekkelijkheid voor het grootere publiek moest verliezen. Wij zouden in dat geval den schrijver beleefdelijk verzoeken, ons nader rekenschap te willen geven van de gronden, waarop sommige der door hem uitgesproken meeningen, zooals b. v. over het datum der Paulinische brieven, enz., enz. rusten. Intusschen willen wij onze dankbaarheid voor het ontvangene niet verdacht maken door het uitspreken van onbescheiden wenschen en het lucht geven aan het gevoel van onvoldaanheid.

A. D. Loman.

Ontwikkelingsgeschiedenis van het zamenstel der Schriften des Nieuwen Testaments, door Dr. R. F. Grau, Hoogleeraar te Koningsbergen, vertaald door M. A. Adriani, Pred. te Maarssen. Met eene voorrede van J. H. Gunning Jr, Pred. te 's Gravenhage [1]).

Deze vertaling verschijnt in afleveringen, waarvan het eerste er 6 zal bevatten à 65 cts. per stuk. Bij genoegzaam debiet

[1]) De hier volgende beoordeeling, in de maand Juni ingezonden, kon tot ons leedwezen in de Juli-aflevering geene plaats meer vinden. *De Redactie.*

zal ook het tweede deel het licht zien. Aan het uitdrukkelijk verzoek van den Uitgever om reeds de eerste aflevering in het Mei-nummer van ons Tijdschrift te bespreken konden wij niet meer voldoen. Sedert zijn nog drie afleveringen gevolgd en ligt thans de geheele inleiding met een gedeelte van het werk zelf voor mij. Wij willen nu niet langer wachten met de verlangde aankondiging al kan er ook natuurlijk voor als nog van eigenlijke beoordeeling, alleen wat de inleiding betreft sprake zijn. Trouwens in dit vrij breede stuk geeft de Schrijver van zijne onderneming en van zijn standpunt rekenschap en stelt ons dus tot op zekere hoogte in staat eene meening over zijnen arbeid te vormen.

Welnu, de mijne is verre van gunstig.

Belooft ons Prof. Grau de ontwikkelingsgeschiedenis van het zamenstel der schriften des N. T., wij vragen van welk standpunt van Bijbelbeschouwing deze geschiedenis ons zal geschetst worden. Wat de Heer Gunning verzekert in zijne voorrede: „de Schrijver gelooft met zijn gansche hart dat de Heilige Schrift Gods woord is — dat de Heilige Geest het geheele zamenstel van de schriften des N. T. heeft ingegeven," mag met grond doen verwachten dat de auteur zelf op die vraag een even positief antwoord geeft. Maar hoe vreemd ziet men nu op als men in den Koningsberger hoogleeraar een bepaalden tegenstander van de strenge inspiratieleer ontmoet, eene theorie, „die niet meer beantwoordt aan de hoogte der wetenschap onzer dagen", en hem hoort gewagen van „het aardsche omkleedsel" waarin het onveranderlijk en eeuwig Woord van God is gehuld, een kleed dat „aan de aarde en de vergankelijkheid moet worden teruggegeven", terwijl „wanneer dat kleed wegvalt dat eeuwige niet alleen blijft, maar wint in heilaanbrengende kracht en werking, daar het zich hult in een nieuw en beter passend gewaad", bl. 5, 6. Niettemin, de vraag waar toch de oogen van den Schrijver der voorrede zijn geweest toen hij in het werk zelf aanleiding vond tot de aangehaalde verzekering, moet men straks daarna weer terugnemen, als men, niet zonder geringe verbazing, den auteur zelf de uitdrukkingen: „de Heilige Schrift", en „het Woord Gods" gedurig met elkander ziet verwisselen en vereenzelvigen, bl. 9, 10, elders.

Ontkenning van de inspiratie der H. S., en erkenning zonder voorbehoud van de H. S. als het Woord Gods, hoe dit kan samengaan dit moge den heer Gunning duidelijk wezen, ik voor

mij moet bekennen aan zulk eene bijbelbeschouwing geen houvast te kunnen vinden. „Entweder, oder" zoo zeggen wij, maar zulk een geven en nemen doet ons van den arbeid des heeren Grau niet veel verwachten.

Evenmiń kan ik wijs worden uit de houding die deze geleerde aanneemt tegenover de critiek des N. T. Met groot genoegen vernemen wij van den heer Gunning dat de Schrijver het onheilig acht de H. S. niet met ernstige, doordringende, waarheid en niets dan waarheid willende kritiek te onderzoeken." Wat kan men meer wenschen? Indien maar niet eene nieuwe teleurstelling ons wacht! Zoo is het inderdaad. Hooren wij de eigen woorden van den auteur! „De verklaring door de kritiek van het Woord Gods afgelegd", zoo zegt hij bl. 3, „is dat het door en door feilbaar, vol van tegenstrijdigheden, vol van partijzucht is, die zich zelfs van bedrog bedienen moet. En welke is de macht, die den troon van het van zijne heerschappij en heerlijkheid beroofde Woord Gods inneemt? Deze kan niet anders dan de wetenschap zijn, wier vertegenwoordigster, de kritiek, het op die onttrooning heeft toegelegd. Van protestantsche zijde moet dan de Christenheid hare onfeilbare verklaringen van de mannen der wetenschap ontvangen, gelijk Rome van den Paus, het hoofd der hierarchie. Maar het karakter dier verklaringen is ontkennend. Zij stellen het Woord Gods als de onbedriegelijke bron der waarheid en vertroosting in leven en in sterven ter zijde. En als gij nu aan dat werk mede gedaan hebt, of daarmeê hebt ingestemd, en gij wendt u tot de meesten met de vraag om vergoeding voor hetgeen gij verloren hebt, zoo krijgt gij tot antwoord: „wat gaat ons dat aan, gij moogt toezien!"

„Maar Goddank! De kerk, die de leer der rechtvaardiging alleen door het geloof belijdt, heeft het dogma van de onfeilbaarheid der kritiek nog niet aangenomen." — Geheel in den zelfden geest laat zich de hoogleeaaar uit bl, 16, 17: „Hoe heeft men de afzonderlijke boeken der Heilige Schrift met elkaar in tegenspraak weten te brengen, alsof de schrijvers er van niet met een anderen geest waren bezield dan onze kritische theologen! Hoe laat men nu eens de Synoptische Evangelisten tegen Paulus en Johannes en dan weder de Synoptici tegen elkander strijden! En waartoe zulks? Van onschuldige dwalingen kan geen sprake meer zijn, zij zijn partijmannen en worden door de richttng hunner partij beheerscht. Waarom zou er — zoo denkt

de Tübinger school, naar den stelregel: tout comme chez nous — in de Apostolische eeuw niet even goed een strijd over zaken en personen tusschen de woordvoerders op theologisch gebied geheerscht hebben, als later tusschen Baur en Ewald? De tegenstrijdigheden, de dwalingen, het misverstand zijn dan van zelf verklaard. Bij dit alles komt dan de Pseudonymiteit van vele schriften des Nieuwen Testaments uitnemend te stade. Bij de uit partijbelang bedriegelijke voorstelling der zaken moet dan ook die der personen komen. Slechts vijf schriften des Nieuwen Testaments en (lees: namelijk) vier brieven van den apostel Paulus en de Openbaring van Johannes bleven van zulk eene beschuldiging vrij."

„Wij moeten toestemmen, is deze kritiek in haar recht, dan zal men in de litteratuur der onderscheiden volken vruchteloos naar eene tweede verzameling van schriften zoeken, waarin zooveel leugen en bedrog in zulk een kort bestek te zamen gevonden wordt. En als men daarbij in aanmerking neemt hoe walgelijk reeds die vermenging der heiligste dingen met partijbelang en leugen in onze oogen wezen moet, dan zullen wij, als het eind van dit geheele proces, moeten aannemen, dat de Heilige Schrift tot eene onheilige gemaakt is, in overeenstemming met het woord: hij is onder de misdadigers gerekend."

Men ziet, met alle bereidvaardigheid om Prof. Grau tot de voorstanders der critiek te rekenen, is 't toch onmogelijk hem eenige vatbaarheid toe te kennen om het streven en de resultaten der hedendaagsche critiek te begrijpen. Aan zijne ingenomenheid met de critiek is in ieder geval zijn critische zin niet evenredig. Wat overigens de eerste betreft hij zelf is zich bewust haar te bezitten, en wij dienen hem op zijn woord te gelooven, waar hij bl. 17 en 18 verklaart: „Doch, al wijzen wij deze verkeerde kritiek terug, wij handhaven met nadruk het recht en de noodzakelijkheid der w a r e kritiek." Indien wij nu omtrent de eischen en de methode dier ware critiek maar iets deugdelijks vernamen!

Wat eindelijk de meening van den Schrijver omtrent het samenstel van de schriften des N. T. en zijne ontwikkeling betreft, ook in deze heerscht iets tweeslachtigs en weifelends, zoodat men moeite heeft om te begrijpen wat hij eigenlijk wil. Gelijk wij reeds zagen een tegenstander van de strenge inspiratiëntheorie, verzekert de heer Grau ook gedurig dat „de Schrift op

waarachtig menschelijke wijze ontstaan en langs historischen weg geworden is", bl. 13 en elders. Zelfs mag men daarin niet zien „eene uitwendige accommodatie van den Heiligen Geest met het natuurlijk karakter van den menschelijken schrijver," ibid. Dit belet hem evenwel niet te gewagen van „de twee deelen van het geheel, 't welk wij het Woord Gods noemen", bl. 20, van „de eenheid der Schrift," als „eene organische en harmonische" ibid, van het Oude en Nieuwe Testament als „plantingen Gods, die Hij geplant en verzorgd heeft",bl. 18. Erkend moet worden: „de Schrift is op waarachtig menschelijke wijze ontstaan en langs historischen weg geworden, niet in weerwil van het werk des Heiligen Geestes, maar juist krachtens dezen goddelijken oorsprong. De Geest Gods is, als de in de wereld werkende, een geest der geschiedenis en der ontwikkeling, en als de Geest van Christus is hij een geest van zelfverloochening en ootmoed", bl. 13. 14. Zal dit laatste iets beteekenen, dan zweemt het toch vrij wel naar eene, even te voren ontkende accommodatie van den Heiligen Geest. Vermoedelijk moet dan ook wel aan de „zelfverloochening en ootmoed," des Heiligen Geestes worden toegeschreven wat bl. 69 van de schriften des N. T. wordt opgemerkt: „Zij dienden niet alleen voor de beschaafden der toenmalige wereld, voor de Grieken met uitsluiting van de barbaren. Het christendom als de godsdienst, die wil dat alle menschen zalig worden, bekommert zich evenmin om een aristocratie der geboorte als des geestes. Daarom zijn de boeken des Nieuwen Testaments niet geschreven in het klassiek grieksch, en konden door hunne opstellers niet daarin geschreven worden." Wij zouden zoo zeggen dit is eenvoudig te verklaren uit de subjectieve onbekendheid dezer mannen met het klassiek grieksch. Maar ondanks zijne erkenning van het menschelijk karakter dezer schriften, kan de heer Grau niet nalaten daarin toch ook het objectieve werk van den H. G. te zien. In overeenstemming daarmede lezen wij bl. 73; „In het algemeen moet hier slechts worden opgemerkt, dat dezelfde Geest, die, toen de tijd vervuld was, de wereldgodsdienst deed ontstaan en in den loop van een dertigjarig menschenleven tot stand bracht, dat dezelfde Geest ook de Schrift heeft doen opwassen, die de wereld-godsdienst als een oorkonde noodig had, voor welken wasdom hij slechts drie menschenlevens of eene eeuw gebruikt had." Evenwel hoe objectief dit alles nu klinke elders wordt weer gesproken in

tegenovergestelden zin, bv. bl. 70: „Van deze schriften geldt het, dat zij uit de gemeente, uit de behoeften, uit de opwekkingen in haar, uit hare historische ontwikkeling voortgesproten zijn en daaruit verklaard willen worden. Zoo ontstaan zij dan toch uit een volk en uit zijn eigenaardigen volksgeest. Deze geest der gemeenschap is de Heilige Geest der nieuwe godsdienst, des Christendoms." En bl. 92: »wij zien in het N. T. de volledige en gelijkende litterarische afbeelding van een nieuwen Geest en een nieuw godsdienstig leven, 't welk zich deze schrift als lichaam op geheel organische en alzoo wettig noodzakelijke wijze geschapen heeft." En hoorden wij reeds het Oude en Nieuwe Testament voorstellen als plantingen Gods, die Hij geplant en verzorgd heeft," waarvan men dus, zouden wij zeggen, verwachten mag dat ze als het werk Gods juist zoo zijn, als ze wezen moeten, prof. Grau maakt deze gevolgtrekking niet: „Het is de taak der waarachtige wetenschap", zoo schrijft hij, bl. 20, 21, „om een steeds helderder inzicht in het organisme der Schrift te verschaffen. Daar steunt dan het eene lid of een zamenstel van leden het andere, daar deelt de kritische zekerheid des eenen zich mede aan den ander. Evenwel (n.b.) kan het organisme daar misschien ook een, door de overlevering medegevoerd, gedeelte als vreemdsoortig uitstorten. Zulks zou evenmin een dwaling zijn, als wanneer men uit het menschelijk lichaam een splinter trekt, die er ingedrongen is." Maar wij dachten dat hier sprake was van eene planting Gods, die Hij niet alleen geplant maar ook — en dan zeker toch wel goed? — verzorgd heeft! Waarlijk al dat hinken op twee gedachten vermoeit ons. En waar wij den Schrijver hooren vervolgen: „De volledige kennis van dat alles, die het geheel zoowel als zijne deelen organisch beoordeelt, en even zeker weet, wat al dan niet tot de Heilige Schrift behoort, is het doel van het kritisch onderzoek", bl. 21, daar kunnen wij niet zeggen bijzonder veel lust te hebben, hem „naar dit doel strevende" als een veiligen gids te volgen.

Voor wie er anders over denken nog deze mededeeling. Het eerste boek, dat met de inleiding het eerste deel van dit werk zal vormen, is, blijkens het prospectus, verdeeld in de volgende hoofdstukken: De oorsprong der synoptische Evangeliën. De inhoud van het Marcus-evangelie, of de herinneringen van Petrus. De eigenaardigheid van het Marcus-evangelie. Petrus en Marcus. De afhankelijkheid van het tweede Evangelie van het Mattheus-

evangelie. De getuigenissen van Papias. Mattheus' verzameling van redenen. Het Evangelie van Mattheus. Het Lucas-evangelie. De Handelingen der apostelen. De eerste trap der N. Testamentische Schrift, Eindbeschouwing.

Dit boek draagt tot opschrift: de Kerygmatische trap. Te weten in den ontwikkelingsgang van de schriften des N. T. vindt prof. Grau dezelfde wet der organische ontplooing als in die van het menschenleven. Gelijk daarin de kindschheid (lees: kindsheid), de jeugd en de mannelijke leeftijd op elkander volgen, zoo geldt dit ook zoo wel van het wezen der kunst, als van den geest der volken. Deze stelling ontwikkelt hij in de Inleiding bepaaldelijk met èen blik op de grieksche en de hebreeuwsche litteratuur. Naar zijne overtuiging is zij ook van toepassing op de schriften des N. T. De eigenaardigheden die de drie genoemde tijdperken van het menschenleven onderscheiden, vallen ook in deze op te merken. Op den eérsten trap staan de Kerygmatische schriften, de eerste drie evangeliën met de Handelingen, op den tweeden de epistolische schriften, de paulinische en katholieke brieven, op den derden de profetische schriften, de brief aan de Hebreën, de Openbaring en het evangelie van Johannes, respectievelijk de kindsheid, de jeugd en den mannelijken leeftijd der N. Testamentische litteratuur vertegenwoordigend. Deze laatste twee tijdperken worden in het tweede deel behandeld, waarvan de heer Gunning zegt: „behalve de beschouwing van de overige N. T. schriften, in welke vooral de geestvolle schets van Paulus' persoon en arbeid en van de moderne kritiek op het (nadrukkelijk als echt gehandhaafde) vierde evangelie belangrijk zijn, vindt men hier aan het slot een overzicht van de geschiedenis van den Kanon, dat alweder door de hoofdgedachte van het geheele boek beheerscht wordt. De schrijver toont daar namelijk aan hoe ook hier de geest zich zijn lichaam vormt."

H. P. Berlage.

LITERARISCH OVERZICHT.

Onder de bladzijden van de nieuwere kerkgeschiedenis, die men gaarne herleest, behoort die, waarop het ontstaan beschreven wordt van de Vrije Schotsche Kerk. Er zijn nu ruim 30 jaren verloopen sinds de Disruption. Tijds genoeg om te beoordeelen of de nieuwe stichting volle levensvatbaarheid heeft gehad. Zelden had een afscheiding zulke schitterende uitkomsten. Bij den aanvang beroofd van alles, wat voor den eerdienst wordt vereischt, kerken, pastorieën, tractementen, heeft de Vrije Kerk zich zelve zoo geholpen, dat zij in betrekkelijk korten tijd niet alleen haar bestaan had verzekerd, maar in bloei, in gedurige uitbreiding, in de stichting van hulpmiddelen voor lager en hooger onderwijs, in krachtsontwikkeling bij de zendingzaak, met de Gevestigde Kerk kon wedijveren. Wat mogelijk nog het meest voor haar pleit, is, dat zij de achting niet slechts der publieke opinie maar ook van hare tegenpartij heeft weten te winnen, zoodat thans de verbittering, in het begin door de afscheiding gewekt, zoo goed als geheel is verdwenen. Het was ook inderdaad een schoone geloofsdaad, waarvan de 18de Mei 1843 getuige was. De beweging, die toen tot een uitbarsting kwam, woelde sinds lang in het Schotsche volksleven. Zij dagteekende reeds van 1815, toen Chalmers zijn werkkring in Glasgow intrad en aan de godsdienstige opwekking van die dagen een bepaalde richting wist te geven. Waarop zij gericht zou worden, kon in Schotland niet twijfelachtig wezen. Sinds de dagen van Koningin Anna (1712) was de onafhankelijkheid der Schotsche Kirk tegenover den Staat het doelwit der ijveraars geweest. Onder hare regeering waren de rechten, gewaarborgd door de Revolutie van 1688, geschonden door de instelling van het Patronaat. Al protesteerende hadden de gemeenten zich onderworpen aan die instelling die hare geestelijke belangen overgaf aan de willekeur der patronen. Zoo bleef het meer dan een eeuw.

Eerst in 1834 kwam de Kerk tot een daad van openlijk verzet. Op de Algemeene Vergadering van dat jaar werd besloten, dat, in een vacante gemeente, geen door den patroon voorgestelde leeraar zou worden aangenomen, wanneer de meerderheid van de hoofden van huisgezinnen, om ernstige redenen, zijne benoeming afkeurde. Het scheen, alsof met de aanneming van deze Veto-acte een nieuwe geestdrift in de gemeente werd gewekt. Alleen in de 9 jaren tusschen 1834 en de Disruption van 1843 werden 200 nieuwe kerken uit vrijwillige bijdragen gebouwd, terwijl in de laatste 100 jaren vóór 1843 slechts 63 kerken op dezelfde wijze waren opgericht. Maar de vraag was, of de Veto-acte door het Parlement zou worden erkend. Nog in hetzelfde jaar 1834 kwam er een gelegenheid om daaromtrent zekerheid te verkrijgen. De gemeente van Auchterarder was vacant geworden en de patroon, Lord Kinnoul, stelde een zekeren Robert Young als predikant voor. Slechts drie leden der gemeente gaven hun goedkeuring en aanstonds teekenden 280 hoofden van huisgezinnen (het getal stemhebbenden in de gemeente was 300) een acte, waarbij zij zich tegen de benoeming van den kandidaat verklaarden. De zaak kwam nu eerst voor de kerkelijke besturen, die allen de gemeente tegen den patroon in het gelijk stelden, maar daarna voor de burgerlijke rechtbank, die in 1838 een vonnis gaf ten voordeele van den patroon en aan het presbyterie van Auchterarder beval den predikant Young in zijn ambt te bevestigen. De Algemeene Vergadering besloot voor deze uitspraak niet te wijken, maar het Huis der Lords bevestigde het vonnis. Spoedig deed zich een ander soortgelijk geval voor te Marnoch, waar niemand den voorgestelden kandidaat aannam dan alleen de herbergier van het dorp, terwijl 254 hoofden van huisgezinnen (van de 293) een uitdrukkelijk protest tegen zijn aanstelling teekenden. Toen het presbyterie van Strathbogie, waaronder Marnoch behoorde, den kandidaat tegen de gemeente handhaafde, nam de Algemeene Vergadering, op voorstel van den predikant Candlish, het besluit de leden van dat presbyterie te schorsen. Maar de kandidaat zelf, zekere John Edwards, zocht zijn recht bij het wereldlijk gezag en wist een uitspraak van den rechter te verkrijgen, waarbij zijne bevestiging als predikant van Marnoch bevolen werd. Die bevestiging had plaats onder bescherming der politie, nadat de gemeente bijna eenstemmig daartegen had geprotesteerd en toen het kerkgebouw, waarin de plechtigheid zou plaats hebben, had verlaten. Zulk een toestand kon niet blijven, en, terwijl de kerkelijken weigerden een stap tot toenadering te doen, werden van de zijde der politieken

maatregelen van verzoening voorgesteld. Daaraan sloten de gematigden, die ook nog in de Schotsche Kerk een aanzienlijke partij vormden, zich gaarne aan, maar de leidslieden van de oppositie, Chalmers, Candlish, Cunningham, wezen elke schikking van de hand, die niet rustte op de erkenning van de volstrekte onafhankelijkheid der Schotsche Kerk in al wat haar geestelijke belangen betrof. Het optreden van het Ministerie Peel maakte de inwilliging van dezen eisch nog meer onwaarschijnlijk dan het onder Lord Aberdeen was geweest, en daartegenover sprak de meerderheid der Algemeene Vergadering het steeds scherper in woorden en daden uit, dat er van haar niet de minste concessie te wachten was. In Mei 1842 stelde zij haar bekende *Claim of rights* vast en in November van hetzelfde jaar werd, op een afzonderlijke samenkomst der opposanten te Edinburg, door meer dan 350 predikanten eene verklaring onderteekend, dat zij eer van al hun tijdelijke rechten dan van hun aanspraak op onbeperkte vrijheid zouden afzien. In Maart 1843 werd eindelijk het Lagerhuis geroepen de groote vraag te beslissen. Met een groote meerderheid werd de onwettigheid der Veto-acte uitgesproken. De oppositie had nog slechts te kiezen tusschen onderwerping of afscheiding. Den 18 Mei van dat jaar 1843 zou de Algemeene Vergadering geopend worden. Drie dagen vroeger, den 15den, kwamen te Edinburg een aantal predikanten en ouderlingen bijeen om te beraadslagen, welke gedragslijn zij zouden volgen. Er werd besloten een protest in te dienen. De tekst daarvan werd vastgesteld en ongeveer 400 predikanten stelden hun naam daaronder. Zoo brak de beslissende dag aan. Na het *lever*, waar alle afgevaardigden hun opwachting maakten bij den vertegenwoordiger der koningin, den Markies van Bute, begaf zich de gansche schare, aanzienlijk en gering, naar de Kathedraal van St. Giles, om de godsdienstoefening bij te wonen, die geleid werd door Dr. Welsh, den Voorzitter der Algemeene Vergadering. Hij predikte over de woorden: een iegelijk zij in zijn eigen gemoed ten volle verzekerd. De terugkeer van St. Giles naar St. Andrews, waar de vergadering zou gehouden worden, was haast ondoenlijk door de opeengehoopte volksmenigte, die in de hevigste spanning den afloop van die worsteling tusschen Staat en Kerk verbeidde. Toen in St. Andrews alle afgevaardigden en de vertegenwoordigers van de Kroon hunne plaatsen hadden ingenomen, stond de Voorzitter, Dr. Welsh, op en las, eer de gewone werkzaamheden aanvingen, het vastgestelde protest voor. De slotsom daarvan was, dat de onderteekenaars, geene vrijheid gevoelende om van den Staat voorrechten aan te

nemen wanneer hun geweten hun verbood de door den Staat gestelde wetten te volgen, besloten hadden deze vergadering, waarvan zij geene wettige leden meer konden zijn, te verlaten en elders te gaan beraadslagen wat hun in het belang der Schotsche Kerk te doen stond. Na voorlezing van dit protest, daalde hij van zijn zetel af, legde het document op de tafel der vergadering neder, boog eerbiedig voor den vertegenwoordiger der koningin en verliet het kerkgebouw. Hem volgden al de hoofden der beweging, Chalmers, Cunningham, Candlish, Buchanan, Dunlop, Mac Farlane, Mac Donald, langzaam en waardig, een voor een, hunne plaats verlatende, buigende voor den troon en daarna zich verwijderende. In angstige spanning waren aller oogen gericht op de banken aan de linkerzijde waar de opposanten gezeten waren. Hoe velen zouden er weggaan? Men had aan de regeering gezegd, dat het stellig niet meer dan een dertigtal zou zijn, maar onafgebroken volgde de een op den ander, en toen de laatste heenging, had men er reeds meer dan driehonderd geteld. Was die uittocht binnen het kerkgebouw door de andere leden en de toeschouwers met kloppende harten gadegeslagen, met nog veel dieper ontroering stond daarbuiten de volksmenigte de uitkomst af te wachten. Toen nu de deuren zich openden en eerst de voorzitter, daarop de meest bekende hoofden der partij naar buiten kwamen, toen er aan de lange rij van die hen volgden geen einde scheen te komen, toen ging er onder het volk een gejuich op, dat aan de uitgewekenen ondubbelzinnig toonde, hoezeer het hart van het volk met hen was. De stoet begaf zich naar eene ruime zaal, die vooruit voor hun ontvangst in gereedheid was gebracht. Op voorstel van Dr. Welsh werd Chalmers op den voorzittersstoel geroepen. Het was zijn werk, waarover het hem alleen toekwam den zegen uit te spreken. Er werd besloten een acte van demissie op te stellen en die op eene nieuwe vergadering den 23sten Mei ter teekening neder te leggen. Op dien dag en daarna hebben 474 predikanten die acte geteekend. De Disruption was een feit. De Vrije Schotsche Kerk was geboren.

Het spreekt van zelf, dat deze daad van verschillende zijden verschillende beoordeeling heeft ondervonden. Aan hen, die getrouw bleven aan de Gevestigde Kerk, is het wel te vergeven, dat het groot verlies, door hen bij de Disruption geleden, hen tot een streng oordeel over de leiders der oppositie heeft vervoerd. Het is ook niet te ontkennen, dat er bij dezen een zeker fanatisme in het spel is geweest, dat alle, ook de meest welwillende pogingen tot bewaring van de eenheid heeft verijdeld. Maar die critiek treft veel

meer de hoofden dan de volgelingen. Die honderde eenvoudige predikanten, die, alleen uit overtuiging, dat zij de vrijheid der kerk tot elken prijs moesten handhaven, niet geaarzeld hebben hun gansche toekomst en die van hun vrouwen en kinderen in de waagschaal te stellen, zij verdienen niet anders dan eerbiedige bewondering om de nauwgezetheid van hun geweten en den moed van hun geloof. Zij gaven alles prijs en wie waarborgde hun daarvoor eenige vergoeding? Zoo werd op dien eenen dag vrijwillig afstand gedaan van een jaarlijksch inkomen van meer dan een millioen gulden, van alle kerken, pastorieën, scholen, die hun ten dienste hadden gestaan. Wel bleek het aanstonds, dat het grootste deel van de Schotsche kerk zich aan hunne zijde schaarde. Wel stroomden hun van alle kanten milde bijdragen toe, in het eerste jaar reeds meer dan vijf millioen gulden. Maar hoe zou het mogelijk zijn geweest overal terstond de verloren hulpmiddelen door nieuwe te vervangen, de verstoorde verhoudingen op nieuw te regelen? Voor menig predikant waren de eerstvolgende jaren vol van ontbering en zorgen. Toch hoorde men geen klachten. De goede daad loonde zich zelve in verhoogde opgewektheid en verdubbelde kracht. De Vrije Schotsche Kerk was weldra haar tijd van lijden te boven, zij mocht zich verheugen in toenemenden inwendigen en uitwendigen bloei, en zelfs heeft zij, in deze laatste dagen, haar beginsel zien zegevieren door de aanneming van de wet, waarbij het patronaat in de Schotsche kerk vervallen wordt verklaard.

Van hen, die in den strijd van 1843 op den voorgrond stonden, zijn velen sinds lang uit hun werkkring opgeroepen. Alleen de jongeren van die dagen zijn nog op hun post te vinden. Maar de laatste jaren hebben aan de Vrije Kerk eenige van hare meest geëerbiedigde hoofden ontroofd. De geschriften over en van hen uitgekomen gaven mij aanleiding om deze historische herinnering hier in te vlechten, daar de mannen, wier naam ik heb te noemen, eerst in het ware licht treden, als zij worden beschouwd in hunne betrekking tot de kerk, aan welke zij hun leven hebben gewijd.

De eerste, dien ik heb te noemen, is John Duncan. Als schrijver kan hij hier niet worden aangevoerd, want niets of niemand heeft hem kunnen bewegen om ooit eenig geschrift uit te geven. Ook onder de stichters der Vrije Schotsche Kerk kan hij niet worden geteld, want tijdens de Disruption was hij werkzaam als zendeling in Hongarije. Maar dadelijk sloot hij zich aan haar aan, en daarop werd hij nog in hetzelfde jaar benoemd tot Professor in het Hebreeuwsch aan hare school te Edinburg. Dat ambt

heeft hij bekleed tot aan zijn dood in 1870, zoodat al de volgende geslachten van hare predikanten van hem hunne opleiding hebben ontvangen. Van den diepen indruk, dien zijne persoonlijkheid bij leerlingen en vrienden heeft achtergelaten, getuigen de verschillende geschriften aan zijne nagedachtenis gewijd. Dr. David Brown gaf een »*Memoir of the late John Duncan, LL. D. Professor of Hebrew*. Mr. Taylor Innes deelde een verhaal mede van Duncan's bekeering, zooals hij het van hem zelven had gehoord. Rev. William Knight gaf een werkje onder den titel: *colloquia Peripatetica*, waarvan spoedig een derde uitgave noodig was en dat een schat van persoonlijke herinneringen des schrijvers uit den omgang met Dr. Duncan bevatte. Deze mededeelingen werden nog aangevuld door Rev. A. Moody Stuart in zijne *Recollections of the late John Duncan. LL. D.* die, zoowel uit zijne eigene aanteekeningen als uit de bijdragen van een aantal vrienden, nieuwe bijzonderheden aangaande den overledene bekend maakte. De aard van deze mededeelingen maakt het ondoenlijk daarvan eenig geregeld verslag te geven. Zij bevatten geen aaneengeschakeld levensbericht, maar zijn, in den volsten zin van het woord, verzamelingen van anecdota, meest uitspraken van Duncan over allerlei onderwerpen. Hij was een modern Rabbi, zegt William Knight, zijne gedachten namen van zelve een aphoristischen vorm aan, en die korte, puntige sententie was voor hem, zoowel bij zijn onderwijs als in het dagelijksche leven, de meest geliefkoosde wijze van spreken. In zijn geheele wijze van zijn was hij een zonderling, op wiens naam een aantal vermakelijke verhalen in omloop waren. Maar die zonderling was tevens de meest vrije en oorspronkelijke persoonlijkheid, die men zich denken kan. Streng rechtzinnig, beheerschte hij toch het dogma met een vrijheid van geest, die hem boven elk formalisme verhief. Als men die aphorismen doorleest, gevoelt men terstond, dat deze man een zeldzamen indruk op anderen moet hebben gemaakt. Juist omdat ieder woord zoo scherp het merkteeken eener oorspronkelijke persoonlijkheid draagt, moest het tot eigen nadenken opwekken, veel meer dan het geval is bij hen, die hunne denkbeelden tot een afgerond stelsel hebben gemaakt. Als geleerde muntte hij uit door de veelzijdigheid zijner kennis, meer dan door een streng wetenschappelijke methode. Dat maakte zijn onderwijs soms minder geschikt voor zijne leerlingen. Hij overlaadde hen met allerlei wetenschap, zonder te berekenen, hoe zij die zich het best konden toeëigenen. Daar hij nooit als schrijver is opgetreden, is zijn naam als orientalist tot zijn onmiddellijken werkkring beperkt gebleven. Daarom te meer

is het van belang, dat die persoonlijke herinneringen door zijne vrienden bijeengebracht en uitgegeven zijn. Want in de geschiedenis der Vrije Schotsche Kerk komt ook hem een eervolle plaats toe.

Veel grooter was evenwel de beteekenis van den man, dien wij reeds aan de stichting der Vrije Kerk zagen deelnemen, die daarna algemeen als haar hoofd werd erkend en die haar in October 1873 ontviel, Dr. Robert Smith Candlish. Hij was geboren in 1807 en had in zijne geboorteplaats Edinburg gestudeerd. Daarna had hij op verschillende plaatsen als predikant gewerkt, tot hetzelfde jaar 1834, waarin de Veto-acte door de Algemeene Vergadering werd aangenomen, hem bracht op het tooneel, waarop hij zulk een belangrijke rol zou vervullen. Hij kwam toen te Edinburg, als plaatsvervanger en weldra als opvolger van den predikant van St. George's. Zijne zeldzame gaven als prediker vestigden weldra op hem de algemeene opmerkzaamheid, en het duurde niet lang of hij werd mede betrokken in den grooten strijd, die toen in de Schotsche kerk was ontbrand. Met hart en ziel behoorde hij aan de Non-Intrusion-partij en sinds 1839 stond hij vooraan in de rijen der oppositie tegen de regeering en werden aan hem, niettegenstaande zijn jeugdigen leeftijd, de gewichtigste zaken toevertrouwd. Reeds zijn eerste optreden in de Algemeene Vergadering bewees wat men van hem te wachten had. Er was een belangrijk onderwerp in behandeling en de oppositie werd door de regeeringspartij in de engte gedreven. Dr. Chalmers was niet in de vergadering en zijn aanhang liet overal naar hem zoeken, opdat hij als leader de zaak in zijne hand zou nemen. In die verlegenheid stond Candlish voor het eerst als spreker op en toonde daarbij zulk een talent, dat Chalmers, die intusschen was binnengekomen en naar hem was blijven luisteren, verklaarde: laat dien jongen man begaan, hij zal het beter doen dan ik. Nergens ook was Dr. Candlish beter op zijne plaats dan in het parlementair debat. Daarvoor was hij geboren meester. Zijn scherpe en buigzame geest wist van alle verhoudingen en wendingen in den strijd gebruik te maken om de tegenpartij vast te zetten, en aan die fijnheid van berekening paarde zich een wonderlijke kracht om een vergadering mede te slepen in de richting, waarheen hij haar wenschte te voeren. Zoo werd hij spoedig, hoewel een der jongsten, een der invloedrijkste mannen van de oppositie. De regeering begreep ook, welk een gevaarlijk tegenstander zij in hem gekregen had. Toen Candlish in 1841 eene benoeming had verkregen tot Hoogleeraar in de Bijbelsche critiek aan de Universiteit van Edinburg, kwam het huis der Lords tus-

schen beiden met de bedenking, dat de benoemde feitelijk in verzet was gekomen tegen de rechterlijke uitspraken, en het gevolg was, dat de benoeming werd vernietigd. — Bij de Disruption stond Candlish niet alleen vooraan onder hen, die de kerk verlieten, maar hij was ook de eerste, die een vrije kerk opende. Reeds 4 dagen na de afscheiding verzamelde hij zijne gemeente in een gebouw, dat hij vooruit had doen inrichten. Jaar aan jaar nam nu het aantal toe van hen, die zich aan hem aansloten, zoodat er telkens behoefte was aan grooter kerkgebouw en talrijker personeel van medehelpers. Zoolang Chalmers leefde waren zij beiden de aangewezen hoofden der Vrije Kerk en na diens dood was er geen ander, wiens invloed tegen dien van Candlish kon opwegen. Een tijd lang heeft hij bij zijn werk als leeraar ook nog het theologisch onderwijs aan de Vrije Universiteit van Edinburg waargenomen, maar weldra keerde hij terug tot uitsluitende toewijding aan zijne gemeente en de algemeene belangen der kerk. Als prediker maakte hij een overweldigenden indruk, zoowel door de macht van zijn woord als door de diepe wijding van zijne taal. Daarbij wist hij te spreken naar de behoeften van de meest verschillende klassen van toehoorders. Hetzij hij voor de onontwikkelden de eenvoudigste stichtelijke redenen hield, hetzij hij de zwaarste vraagstukken voor denkende toehoorders ontvouwde, altijd was zijn woord een macht, waarvoor men zich eerbiedig boog. Zijne denkwijze was streng, maar niet angstvallig kalvinistisch. Zijn leven was altijd te zeer bezet door de eischen van zijn werkkring, dan dat hij rust kon vinden voor wezenlijke studie. Toch zijn er van hem een aantal geschriften, gedeeltelijk gewijd aan de tijdsomstandigheden, waaraan hij een werkzaam aandeel had genomen, gedeeltelijk over bijbelsche onderwerpen. Zijn werkzaamheid als schrijver zou hem evenwel zijn grooten naam in Schotland niet verworven hebben. Dien dankt hij aan den invloed, dien hij door zijne persoonlijkheid heeft uitgeoefend. Die invloed is door de jaren niet verminderd. Integendeel, hoe meer de spanning uit de Disruption ontstaan begon te wijken en daardoor de waardeering over en weder werd bevorderd, zooveel te meer is ook Dr. Candlish een populaire figuur in geheel Schotland geworden. Zijn sterven, dat door een langdurige ziekte werd voorafgegaan, werd als een nationaal verlies betreurd. Daags na zijn dood gaven al de bladen van beteekenis in Edinburg, zooals de *Scotsman*, de *Daily Review*, de *Edinburgh Courant*, uitvoerige artikelen over hem, waaruit bleek, hoezeer ook zij, die niet tot zijne partij behoorden, met zijne vrienden wedijverden in

de erkenning van zijne verdiensten en de vereering van zijn karakter. Hij was niet langer de man van ééne partij. Hij had die zeldzame plaats onder zijn volk verworven, dat allen tot hem opzagen als tot den man van vertrouwen, op wien men rekende voor alles wat als een wezenlijk volksbelang kon worden beschouwd.

In hetzelfde jaar, waarin Candlish aan de Vrije Schotsche Kerk ontviel, verloor zij een ander, die aan hare stichting een zeer werkzaam aandeel had genomen en die daarna als haar meest populaire prediker was vereerd. Het was Thomas Guthrie, een naam ook buiten Schotland wel bekend. Moesten wij ons voor Duncan en Candlish vergenoegen met berichten van anderen, Guthrie kunnen wij leeren kennen uit een autobiographie, waaraan hij in zijne laatste jaren zijn vrijen tijd heeft gewijd, maar die helaas! onvoltooid is gebleven. Dat stuk met een aantal schetsen over beroemde mannen, met wie hij had verkeerd, en een schat van brieven werd door hem, bij uitersten wil, toevertrouwd aan zijne beide zoons en zijn schoonzoon, om daarvan zulk gebruik te maken als zij geraden zouden achten. Zij hebben gemeend de autobiographie geheel onveranderd te moeten laten en daaraan te moeten toevoegen een memorie, uit hun overige bouwstoffen samengesteld, waarin zij Guthrie's eigen verhaal van zijn leven aanvulden en het voortzetten, waar hem de pen was ontvallen. Van dat werk is nu het eerste deel verschenen onder den titel: *Autobiography of Thomas Guthrie DD. and Memoir* by his Sons Rev. David K. Guthrie and Charles J. Guthrie, M. A. In two volumes. W. Isbister and Comp. 1874. Tegenover den titel vindt men een portrait naar een photographie uit Guthrie's laatste levensjaar, een uitnemende gravure, waarin de geestvolle uitdrukking van het gelaat van den overledene sprekend uitkomt. Het moet een boeiende persoonlijkheid zijn geweest. De Engelsche volkstype geniet op het vasteland meestal meer bewondering dan sympathie en menig Engelschman maakt het er ook naar, dat men hem onvatbaar acht voor alles wat naar beminnelijkheid zweemt. Maar er is ook een andere type, waarin al de groote nationale deugden, de degelijkheid, de kracht, de moed, een glans van bekoorlijkheid ontleenen aan den goedhartigen humor, aan den frisschen opgeruimden levenslust van het karakter. De laatste type is eigenlijk de nationale, die door den vreemdeling te veel wordt miskend ter wille van al de *spleen*-lijdende touristen, die bij ons doorgaan voor representanten van het Engelsche volk. Die betere type vindt men bij Thomas Guthrie. Every inch een Engelschman, in zijn vereering van physieke kracht, in het kloek

aangrijpen van een levenstaak, in zijn zin en talent voor de practijk, in zijn vrije beoordeeling van personen en toestanden, in de oorspronkelijkheid van denken en spreken, in de onrustige bedrijvigheid van zijn leven, — en daarbij de luidruchtigste, opgeruimdste, gezelligste natuur, die men zich denken kan. Hij is overal te huis, op de tribune zoowel als op den kansel, in de achterbuurten en onder de aristocratie, in het hospitaal en achter de lessenaar, op de imperiaal van den postwagen en in de visschersboot; hij weet met iedereen te spreken, weet van alles, vloeit over van anecdotes; hij staat altijd klaar om te helpen, heeft voor ieder een vriendelijk woord, en heeft onder alles den moed om altijd zich zelf te zijn, de dingen te zeggen, juist zooals hij ze denkt en den weg te gaan, dien hij zelf voor den beste houdt. Een geleerde was hij niet en ik heb niet kunnen bemerken, dat hij ooit zijn orthodoxie tegen de aanvallen van den twijfel heeft behoeven te verdedigen. Maar een vrome was hij zeker, en de zilveren draad, die door al de bont beschreven bladen van zijn levensboek heengaat, is die van onverdeeld leven en werken voor anderen. Gelukkig de kerk, die op zulke mannen rekenen kan en de gemeente die door zulke leidslieden wordt voorgegaan. Één persoon van dat gehalte doet meer dan de volmaaktste plannen van organisatie en reorganisatie.

Zooals ik reeds zeide, is de autobiographie onvoltooid gebleven. Zij strekt zich uit over zijn jeugd en studiejaren 1803—1824, den tijd van 1824—1830 door hem in het buitenland en daarna op het bankierskantoor van zijn broeder doorgebracht, zijn werkzaamheid als predikant te Arbirlot 1830—37 en daarna zijne eerste jaren in Edinburg. Wanneer men het boeiend verhaal tot zoover gelezen heeft, betreurt men het te meer, dat het juist daar eindigt, waar de persoonlijke herinneringen van den schrijver de grootste waarde zouden verkrijgen voor de geschiedenis der Vrije Schotsche Kerk. Ook hetgeen hij later gedaan heeft voor de stichting van scholen voor haveloozen en andere philanthropische doeleinden zou men liefst van hem zelven hooren. Maar hoeveel is er reeds in dit eerste gedeelte van zijn leven, dat tot vereering dringt! In de eerste plaats zeker zijn zendingsarbeid in die buurten van de groote stad, waar alle geestelijke verzorging nagenoeg geweken was voor de overmacht van ellende en zonde. Daar gelukte het hem een kerk te stichten, waarvan het ruim uitsluitend openstond voor de arme wijkbewoners, en een stelsel van parochiaal toezicht in te voeren, waardoor elk huisgezin onder de leiding kwam van een der talrijke opzieners, die hij voor zijn werk wist te winnen. De aristocratie mocht zich verdringen

om de verhuurde plaatsen op de galerij te bezetten, de arme was daar het eerst in zijn recht en liet zijne plaats beneden zelden ledig. Maar waar Guthrie predikte, in die St. John's Kerk of in de Greyfriars church, op de talrijke meetings, waar men zijn naam voor het laatst bewaarde omdat men wist, dat het publiek dan niet vóór het einde zou weggaan, overal verdrong men zich om het spreekgestoelte en hing het gehoor aan zijne lippen. Niet om de schoonheid van stem of voordracht. Daaraan dacht men niet onder den indruk van den eenvoud, de levendigheid, den inwendigen gloed zijner prediking. Toen hij de eenvoudige landgemeente van Arbirlot verliet, had hij zich afgevraagd of hij nu wel de man was voor het beschaafde gehoor, dat hem in Greyfriars church wachtte, maar hij kwam tot het besluit, dat, als men hem beroepen had, men hem ook moest nemen zooals hij was en dat hij daarom in Edinburg eenvoudig zijn vrije preekmanier van Arbirlot zou blijven volgen. Dat is zijn behoud geweest, want juist daarin, dat hij geen phrases debiteerde maar eenvoudig zeide wat hij te zeggen had, schuilde zijn kracht. De bekende Sir William Hamilton zeide eens tot een van Guthrie's vrienden: Uw vriend Dr. Guthrie is de beste prediker, dien ik ooit gehoord heb. Dat verwondert mij niet, antwoordde de ander, maar wat mij bevreemdt, is, dat te hooren van zulk een meester in de logica als gij, daar Guthrie juist niet op dat gebied uitmunt. Sir Hamilton zeide met grooten nadruk: zijn logica is de beste van alle, want bij hem is er maar één stap tusschen praemisse en conclusie.

De levendige beschrijving van den strijd eerst voor Church Extension, daarna voor afschaffing van het Patronaat. waarmede de autobiographie sluit, doet ons verlangen naar het tweede deel, waarin de Disruption zelve en de verdere werkzaamheid van Guthrie zullen geteekend worden. Wij zullen dat gedeelte wel niet meer van zijn eigen hand ontvangen, maar de wijze waarop dit eerste gedeelte van de »Memoir" bewerkt is, toont, aan welke vaardige en waardige handen de papieren van den overledene werden toevertrouwd. Er is in die bewerking veel, dat aan Guthrie's eigen manier herinnert, en de talrijke nota's en brieven, die in het verhaal zijn ingevlochten, doen hem zelven telkens weder spreken. Voor een vertaling is het boek minder geschikt, maar als iemand, na de verschijning van het tweede deel, de hoofdtrekken in een beknopt, aanschouwelijk beeld wilde samenbrengen, zou hij zeker ook bij ons publiek wel belangstelling vinden voor dit leven van een Schotsch predikant.

L. W. E. R.

DE GODSDIENST EN DE WETENSCHAP.

TOESPRAAK

TER OPENING VAN ACADEMISCHE THEOLOGISCHE LESSEN.

Mijne Heeren!

Indien het u gaat als mij dan zijn wij met opgewekten lust en frissche krachten tot onzen werkkring aan de hoogeschool teruggekeerd. De vacantie-tijd zal wel voor niemand onzer een tijd geweest zijn van louter ontspanning en rust. Wij hebben zeker ook weder veel geleerd. De als aangeboren weetgierigheid, waaraan wij den bezielden toeleg om in den stand der geleerden een maatschappelijken werkkring te vinden hebben te danken, is in hare kindschheid wispelturig in het opvolgen van den drang harer natuur. Maar door onze Academische studiën en de voorbereiding daartoe moet zij een degelijke opvoeding ontvangen, gewend wordend aan de tucht van maat en regel. Langs dien weg verwerft de weetgierigheid het echt wetenschappelijk karakter, waaruit voor haar bezitters ook deze onwaardeerbare vrucht voortvloeit, dat zij, voor niets meer zonder belangstelling, zoowel in de uren van ontspanning als van inspanning, de waarde genieten van een leven, dat aan de hoogere ontwikkeling van geest en gemoed is gewijd.

Onder hetgeen de vacantie-tijd voor ons belangrijks heeft opgeleverd, mag wel gerekend worden het in druk verschenen Verslag eener Commissie van Rapporteurs uit de Tweede Kamer der Staten-Generaal, over hetgeen een groot aantal dier volksvertegenwoordigers met betrekking tot het jongste ontwerp van Wet tot regeling van het Hooger Onderwijs heeft geoordeeld.

Door het optreden van een nieuw Ministerie is het onzeker geworden, of de behandeling van het ontwerp Geertsema zal worden voortgezet, ook al brengt de tegenwoordige Minister, zooals hij heeft toegezegd, de Regeling van het Hooger Onderwijs spoedig aan de orde. Nieuwe Ministers plegen wel gebruik te maken van den arbeid hunner voorgangers, maar zelden nemen zij de ontwerpen van die voorgangers zonder ingrijpende verandering over. Doch hetzij er een nieuw ontwerp Heemskerk wordt ingediend hetzij de Minister hoofdbeginsel en grondslagen van het ontwerp Geertsema behoudt, dat Verslag blijft in verband met dat ontwerp Geertsema en met de adressen der Academische Senaten van Leiden en Utrecht zijn belangrijkheid behouden. Want in die verschillende stukken, waarbij wij nog de meeste beoordeelingen in de pers kunnen voegen, heerscht overeenstemming in sommige juiste grondgedachten of hoofdbeginselen met betrekking tot de inrichting der hoogescholen.

Het ontwerp Geertsema wil aan het hooger onderwijs een zuiver wetenschappelijk karakter geven. Het wil de opleiding tot zelfstandige beoefening van de wetenschappen om haar zelve *in de eerste plaats* als doel van het hooger onderwijs beschouwen. En nu zegt het Verslag het navolgende: „In de laatste jaren zijn omtrent de inrichting van het Academisch onderwijs twee stelsels voorgestaan. Het eene strekte om de hoogescholen alleen in te rigten tot vorming van practici en het toekennen van bloot wetenschappelijke titels als ijdelen pronk te verwerpen; het andere om beoefening der wetenschap om haar zelve op den voorgrond te stellen en daartoe zooveel mogelijk aan te moedigen. De Minister heeft teregt het laatste stelsel gekozen, dat ook bij vroegere gelegenheden in de Kamer de meeste voorstanders heeft gevonden. Van de invoering van het eerste stelsel zou toch algemeene verlaging van het wetenschappelijk peil het gevolg zijn; eene verlaging, die op de praktische maatschappelijke belangen zelve allernadeeligst zou terugwerken." Dat zuiver wetenschappelijk karakter van de hoogescholen, hetwelk natuurlijk ook door de overgroote meerderheid der Nederlandsche professoren voor het Academisch onderwijs wordt verlangd, zal derhalve het leidend beginsel van elk nieuw ontwerp moeten zijn, hetwelk zijn kans om aangenomen te worden niet van te voren wil verspelen. Wij mogen dus, tenzij de Tweede Kamer gedurende den tijd, dat wij nog moeten wachten, van zienswijze veranderde, een Wet

op het hooger onderwijs te gemoet zien, die aan een voornamen eisch van de deskundigen voldoet.

Een ander hoofdbeginsel, waaromtrent overeenstemming blijkt te bestaan, straalt door in het oordeel, dat over het behoud van de theologische faculteiten in de hoogescholen wordt geveld. Dat hoofdbeginsel is de erkenning der waarheid van het denkbeeld eener encyclopaedie van alle wetenschappen, waarmede dan de beschouwing eener hoogeschool, als bestemd om een uitdrukking of vertegenwoordiging van die encyclopaedie te zijn, samenhangt. Immers hoe uiteenloopend ook de gevoelens mogen wezen over de kategorie, waarin de theologie moet geplaatst worden, hetzij in faculteiten als de thans bestaande, hetzij in faculteiten van godsdienstwetenschap, hetzij in de faculteiten van letterkunde, geschiedenis en wijsbegeerte, hierin stemmen met het ontwerp Geertsema allen overeen, dat de vormen en verschijnselen van het godsdienstig leven tot de onderwerpen van het wetenschappelijk onderzoek, dat aan de hoogescholen moet in stand gehouden en aangekweekt worden, zeer zeker behoort. Wij vinden in het Verslag dit gevoelen voorgedragen, dat „zonder eenigen twijfel de verschillende vormen, waarin het godsdienstbegrip zich in het geweten en de geschiedenis der menschheid heeft geopenbaard, een overwaardig voorwerp van nadenken en wetenschappelijk onderzoek" zijn; dat „zonder het vergelijken en systematiseren dier religieuse verschijnselen de beoefening der wetenschappen onvolledig zou zijn." En evenzoo oordeelt de Senaat van Utrecht; „de Hoogeschool zelve is niet volledig ingericht, indien niet ook de Christelijke godsdienst, en niet slechts uitsluitend de daartoe betrekkelijke literarische vakken aan haar onderwezen worden." Ongetwijfeld spreekt hier de Utrechtsche Senaat het gevoelen uit van allen, die het denkbeeld eener encyclopaedie van alle wetenschappen in zich hebben kunnen opnemen. Maar, werpt iemand mij tegen, zijt gij zoo zeker van een meerderheid in de Tweede Kamer? Er blijkt niet of het zoo even uit het Verslag meêgedeelde het gevoelen was van weinig of van veel Kamerleden, en wij weten hoe er onder die heeren zijn, die wel eens, ofschoon zich hunner onbevoegdheid tot oordeelen op een bepaald punt bewust, aan den dwang van het oordeel van deskundigen willen ontvluchten, en zich frisch weg op hun, overigens onbetwistbaar, recht beroepen van eigen overtuigingen te volgen. Ik erken dat wij zonder nadere inlichting de handhaving van het juiste denkbeeld van de encyclo-

paedie der wetenschappen aan de meerderheid van de Tweede Kamer nog niet mogen toeschrijven. Doch wij vinden in de vragen aan de Regeering, waarmede het Verslag eindigt, reden om te gelooven, dat het gevoelen der meerderheid misschien toch den toestand zou scheppen, dien wij verlangen. Immers er wordt „bij het uiteenloopen der meeningen in de Kamer omtrent het al dan niet behouden in een of anderen vorm der theologische faculteit" gevraagd, „of het niet beter ware de vakken, die volgens het wetsontwerp de faculteit der godsdienstwetenschap zouden vormen, bij de faculteit van wijsbegeerte en letteren in te deelen?"

Er zijn gronden voor en tegen het denkbeeld van een dergelijke indeeling aan te voeren. Doch daarover wensch ik thans niet uit te weiden. Ik wensch heden, met de hulp van uwe gewaardeerde aandacht, zóó over DE GODSDIENST EN DE WETENSCHAP te spreken, dat genoemd denkbeeld van *de encyclopaedie der wetenschappen* de leidende gedachte van mijne toespraak zij.

Het hoofdonderwerp en het middelpunt van het wetenschappelijk onderzoek is zonder eenigen twijfel de menschheid in ons zelve en in alle andere menschen. Daarom is er geen enkele wetenschap die niet met de anthropologie in den ruimsten zin van het woord in betrekking kan en moet gebracht worden, zooals elk punt in den omtrek van een cirkel met het middelpunt. 'sMenschen leven in een bezield lichaam en al de toestanden en behoeften van dat lichaam worden door de natuur en de zoowel afwisselende als blijvende toestanden van de aarde die wij bewonen beheerscht. Hier ontmoeten wij astronomie en geologie. De allereerste voorwaarden tot het bestand van ons lichamelijk leven, voedsel en kleeding, en de dan volgende voorwaarden voor ons leven als menschen in een geordende samenleving of maatschappij, hebben al de onderwerpen aan de hand gedaan, waarover het onderzoek van de natuurwetenschappen zich uitstrekt. Vervolgens komen de verschillende verschijnselen in het zieleleven en de gewrochten daarvan: zedelijkheid, godsdienst, kunsten en wetenschappen, in aanmerking. Terwijl al deze gewrochten van het menschelijk zieleleven met elkander samenhangen, en dus ook de bijzondere wetenschappen die ze tot onderwerpen van haar onderzoek hebben, is er geen enkel verschijnsel of gewrocht van het zieleleven, hetwelk niet met de lichamelijke

bewerktuiging samenhangt. Daarom kan de psychologie, en alle met haar samenhangende geestelijke wetenschappen, de hulp van de physiologie niet ontberen en hangen zij door deze met de natuurwetenschappen samen. Zoo is er dan een reeds in 't oog vallende samenhang tusschen alle wetenschappen. Er zijn tusschen haar geen vaste grenzen te trekken, die nooit overschreden zouden behoeven te worden. Dat denkbeeld van een onderlingen organischen samenhang van al de bijzondere wetenschappen, waardoor men van het lichaam of de encyclopaedie der wetenschappen spreken kan, was reeds aan de klassieke oudheid bekend. Maar vooral de nieuwere tijd heeft dat denkbeeld klaarder en dieper leeren opvatten, en doen inzien, dat die in 't oog vallende band de afspiegeling is van een innerlijken band. Al de verschijnselen die in de wereld voorkomen, zoowel de stoffelijke als de geestelijke, en dus al de onderwerpen waarover het wetenschappelijk onderzoek zich uitstrekt te zamen, hebben, in en met hetgeen hun bijzondere eigenaardigheid uitmaakt, ook in hun bestaanswijze, in hun toestanden, in hun ontwikkelen en hun veranderen wat zij met elkander gemeen hebben. Dat algemeene, bijvoorbeeld de onderworpenheid aan de wet van oorzakelijken samenhang, is de innerlijke band. Nergens is er in de wereld iets, dat zich buiten middellijken samenhang met al het overige bevindt, en daarom moeten alle wetenschappen wel met elkander in verband staan en als 't ware een kring vormen, die alles wat voor intellectueele opvatting toegankelijk is omvat. Derhalve behooren ook tot het gebied waarover het wetenschappelijk onderzoek zich moet uitstrekken die toestanden, aandoeningen en uitingen van het zieleleven, welke wij in het begrip van godsdienst samenvatten. Het godsdienstig leven der menschheid in zijn grond en wezen, in de vormen, waarin het zich in het hart, in het verstand en in het uiterlijk waarneembaar leven heeft voorgedaan en nog voordoet, is het onderwerp van een bijzondere wetenschap, die wij met een nieuwen naam godsdienstwetenschap en met een ouden naam theologie noemen.

Van die encyclopaedie der wetenschappen moet een hoogeschool een belichaming wezen door de volledigheid van de in haar aanwezige vertegenwoordiging van al de bijzondere wetenschappen, terwijl dan de samenhang van alle in de eenheid van den Senaat aanschouwelijk wordt. En dien ten gevolge moet door een vertegenwoordiging van de theologie of godsdienstwetenschap in de

hoogeschool de beoefening instandgehouden en aangekweekt worden van de geschiedenis der godsdienst, van hare letterkunde en van de wijsgeerige verklaring der religieuse verschijnselen. Er is dan echter één voorwaarde, die zonder voorbehoud moet vervuld worden. Namelijk deze, dat de theologie, die het lidmaatschap in het lichaam der wetenschap verlangt, die op haar plaats in de encyclopaedie aanspraak maakt, zich nu ook aan de levensvoorwaarde van dat lichaam der Wetenschap onderwerpt door gehoorzaamheid aan de algemeene eischen van de logica, van de wetenschappelijke methode en van eerlijke nauwgezetheid in het onderzoek.

Maar ik hoor bedenking tegen dat stellen van slechts éène voorwaarde. De een of andere groep van uitkomsten met betrekking tot een bepaald onderwerp, ontleent nog niet daaraan het wetenschappelijk karakter, zegt men, dat zij langs den omschreven weg van het wetenschappelijk onderzoek verkregen zijn. Om ze als een samenhangend geheel met den naam van een bijzondere wetenschap, die in de encyclopaedie haar plaats zal kunnen hebben, te mogen tooien, moet nog aan een tweede voorwaarde worden voldaan. Die tweede voorwaarde is, dat die uitkomsten ook op zeker weten moeten rusten, en dien ten gevolge anderen kunnen overtuigen door de macht van wetenschappelijke bewijzen, die den twijfel uitsluiten. Deze bedenking gaat uit van een enger begrip van wetenschap, dan in het gewone spraakgebruik is opgenomen [1]). En met deze beperking, waarin de eigenlijke beteekenis van het woord „weten", die de empirische wijsbegeerte handhaaft, gevolgd wordt, kan er van geschied-

[1]) In mijne „Redevoering over het karakter der onafhankelijke Theologie" heb ik het woord „wetenschap" in dezen beperkten zin van „exacte wetenschap" genomen, toen ik aan den ouden naam „Theologie" boven den nieuwen „Godsdienstwetenschap" de voorkeur zeide te geven. Ik deed het voornamelijk om duidelijk te doen uitkomen, dat ik den aard van de verzekerdheid, waarmede wij onze godsdienstige overtuigingen koesteren, onderscheidde van den aard van de verzekerdheid welke wij met het woord „weten" aanduiden. Sedert heb ik minder tegen den nieuwen naam, omdat ik duidelijker inzie, dat het gewone spraakgebruik, hetwelk „wetenschap" in ruimeren zin dan van „exacte wetenschap" opvat, de voorkeur blijft verdienen. Daarom heb ik nu ook bezwaar tegen den voorslag, dien onze Hugenholtz, in zijn voortreffelijk Opstel over „Het wezen en het recht van den godsdienst" (Theol. Tijdschr. 1874, 4de Stuk, bl. 411), heeft gedaan, om aan „wetenschap" uitsluitend de beteekenis te geven, die de Positivisten er aan hechten.

kunde, van zedekunde, van aesthetica, van theologie, als van wetenschappen, òf niet meer òf slechts voor een gedeelte van hetgeen hare uitkomsten bevatten, gesproken worden. Alleen de natuurwetenschappen of zoogenaamde exacte wetenschappen zullen dan recht hebben op den naam, dien zij dragen. Indien deze bedenking gegrond ware, zou het denkbeeld van een encyclopaedie der wetenschappen moeten vervallen, of met de theologie ook geschiedkunde, zedekunde en aesthetica uit den kring moeten verwijderd worden. Het valt inderdaad niet te ontkennen, dat er op het gebied der exacte wetenschappen een zekerder weten wordt verkregen, dan b.v. in de geschiedkunde, een weten waarmede de overtuiging van ontwijfelbare zekerheid onafscheidelijk verbonden is. Doch het is de vraag of dergelijke kennis een onmisbaar kenmerk van het begrip van wetenschap in 't algemeen is. Als de natuurwetenschap dat kenmerk vertoont, waaraan anders heeft zij het te danken dan aan haar onderwerp?

Dat onderwerp is de natuur, zooals zij zich door middel van de zintuigelijke waarneming aan ons voordoet. Die natuur heeft in hare grondtrekken en in de standvastig geregelde opvolging van hare algemeene verschijnselen het karakter van bestendigheid. Zij leent zich dus even gemakkelijk om de wetten die in haar heerschen en de krachten die in haar werken te leeren kennen en berekenen, als dat zij te allen tijde en overal voor proefnemingen gereed is. En de zintuigelijke waarneming, dat voornaamste werktuig van den natuurwetenschappelijken arbeid, brengt niet alleen met de aanschouwelijkheid van het onderzoek en van zijn uitkomsten het voorname bestanddeel van een zekere overtuiging aan, maar zij is ook voor alle menschen dezelfde. Ongelijkheid in ontwikkeling, individueele eigenaardigheid van gemoedsbestaan en levensbeschouwing hebben hier geen invloed op den indruk, dien de onderzoekers en de toeschouwers door hun zintuigelijk waarnemen ontvangen, en de overtuiging dat alle menschen hetzelfde evenzoo zullen en moeten waarnemen, dat vermogend middel om den opkomenden twijfel te onderdrukken, is hier insgelijks aanwezig. Van die klaarheid en zekerheid van de kennis, die op het gebied der natuurwetenschappen onder de leiding der zintuigelijke waarneming ontstaat en door haar wordt gesteund en onderhouden, zijn soort en graad van de overtuigingen, die omtrent de onderwerpen van de geestelijke wetenschappen verkregen kunnen worden, verre verwijderd. Doch dat vloeit uit den

aard dezer onderwerpen voort. De geschiedkunde b.v. onderzoekt het verledene, datgene wat niet meer is, en van welks bestaan dikwerf maar weinig sporen te vinden zijn. En het zijn geen dingen, die men zien en tasten kan als de voorwerpen in de natuur, maar gebeurtenissen waarmede de geschiedkunde zich bezig houdt. En dat wel gebeurtenissen ten gevolge van menschelijke handelingen, waarvan de ware oorzaken en drijfveeren dikwerf zoo moeielijk te berekenen zijn. Doch nu kan het ook niet anders, of er wordt voor de erkenning van historische waarheden een ontwikkeling van verstand en hart en een mate van levenservaring vereischt, die niet evenzoo eigen zijn aan alle menschen als het zintuigelijk waarnemen. En terwijl de natuur zich zelve overal en te allen tijde gelijk blijft, hoe veelvormig, ongestadig, in zijn diepte zoo moeielijk te peilen en in zijn handelingen dikwerf zoo raadselachtig, is dat zedelijke godsdienstige en bedrijvige leven onder de menschen, waaraan de arbeid van geschiedkunde, zedekunde en theologie is gewijd. Zoo ligt het aan het onderwerp van de historische wetenschappen, dat zij zelden de volstrekte zekerheid en in de beste gevallen slechts de hooge waarschijnlijkheid van hare uitkomsten kunnen bepleiten. Niet aan de wetenschap van het zedelijk leven is het te wijten, maar aan haar onderwerp, dat zij van het onderscheid tusschen goed en kwaad, van het wezen der zedelijke verplichting, van de standvastigheid der zedelijke wereldorde niet kan geven zoodanige aanwijzing en uiteenzetting, dat de verharde egoïst, dat de lichtzinnige en de zedelijk verstompte booswicht zou verkrijgen het volledig en gewisse inzicht. Evenzoo geven wij toe, dat de theologie alleen de verzekerdheid van het zedelijk vertrouwen, zooals die uit waarneming en ervaring op haar gebied ontstaat, en niet een onbetwijfelbaar weten omtrent de idealen en de onzienlijke werkelijkheden, waaraan zij vasthoudt, kan aankweeken en onderhouden. Wij erkennen, dat de theologie zou te kort schieten, als zij de overtuiging omtrent de blijvende waarde van de godsdienst, ook voor den hoogeren trap van ontwikkeling, die heden ten dage kan bereikt worden, door middel van wetenschappelijk bewijs moest gaan vestigen. De wetenschap kan het godsdienstig leven niet wekken. Voor hen, die een voor de muziek der godsdienst besnaard gemoedsbestaan bezitten, kan zij 't verhelderen, op de rechte baan van ontwikkeling leiden, tot de klaarheid van volledige zelfbewustheid brengen. Doch waar de

ervaring van die godsdienstige gemoedsgesteldheid ontbreekt, kan ook de blijvende waarde van de godsdienst niet worden ingezien. Daarmede verliest echter de theologie evenmin als de geschiedkunde, de zedekunde en de aesthetica een van de algemeene kenmerken van wetenschap. Want tot die kenmerken behoort niet een bepaalde soort en graad van zekerheid, waarop de uitkomsten aanspraak maken. Die soort en graad van zekerheid hangen af van den aard van het onderwerp der bijzondere wetenschap. En het is niet de aard van het onderwerp, maar de wijze waarop het onderwerp behandeld wordt, die bepaalt of er van wetenschap kan sprake zijn. Daarenboven zijn er ook in de natuurwetenschappen uitkomsten en grondstellingen, die niet op den hoogsten graad van zekerheid, op een weten waardoor elke twijfel wordt uitgesloten, rusten, evenals er in de geestelijke wetenschappen, tot wier onderwerpen toestanden en uitingen van het verstandelijk en gemoedelijk leven en daden van menschen behooren, uitkomsten en grondstellingen worden aangetroffen, die even onbetwijfelbaar zijn als de meest stellige van de exacte wetenschap.

Er kan tegen de plaatsing van de theologie, en daarmede ook van de geschiedkunde, de zedekunde en de aesthetica in de encyclopaedie der wetenschappen nog een bedenking worden gemaakt, die insgelijks uit een onjuist begrip omtrent het karakter van wetenschappelijk onderzoek ontspruit. Wij hebben toegegeven, dat de theologie op zich zelve het godsdienstig leven niet kan doen ontstaan, waar het nog volstrekt niet aanwezig is. Hierin ligt opgesloten, dat men het veelvormige en vruchtbare verschijnsel in 't zieleleven der menschheid, hetwelk onder den naam van de godsdienst het onderwerp der theologie is, ook niet doorgronden en wezenlijk begrijpen kan, tenzij men zelf eenige ervaring hebbe van de godsdienst; tenzij men zelf eene voor godsdienstige aandoeningen vatbare en tot haar overhellende gemoedsstemming bezitte. Welnu, zegt men, gij gaat dan in de beoefening uwer wetenschap van de eene of andere geloofsbelijdenis uit, al is deze ook in aard en omvang van elke kerkelijke dogmatiek hemelsbreedte onderscheiden, en om die reden kunt gij niet geven een werkelijk onbevooroordeelde zuiver wetenschappelijke behandeling van het godsdienstbegrip, zooals dat zich geopenbaard heeft in het geweten en de geschiedenis der menschheid. Wat dunkt u, is het niet duidelijk, dat in deze bedenking een onjuist

gevormd begrip van het karakter van wetenschappelijk onderzoek schuilt? Alsof het de eisch van onbevooroordeeld zuiver wetenschappelijk onderzoek zou wezen, dat de beoefenaar der wetenschap zoo min mogelijk een in de eene of andere richting ontwikkeld gemoedsleven mag bezitten; dat hij althans den invloed van alle door bepaalde gevoelsstemmingen onderhouden gemoedswarmte, en de daaruit voortspruitende sympathiën en antipathiën in zijn wetenschappelijk leven zal moeten voorkomen of tegengaan. Overeenkomstig deze meening heeft men wel eens gezegd, dat de wetenschap altijd op het vriespunt staat. Doch wij hebben hier den dwaalweg voor oogen, dien de slachtoffers van maar ter helfte gevorderde beoefening van wijsbegeerte kunnen opgaan. Goede redeneerkundigen bedenken, dat de wetenschap, dat het wetenschappelijk onderzoek een afgetrokken begrip is, waarvan de werkelijkheid niet anders voorkomt, dan in het geheel van een individueel, in bepaalde maat en richting ontwikkeld menschenleven. Het kenschetst de verstandswerkzaamheid van dat leven als eene, die volgens de wetenschappelijke methode en regels ingericht en bestuurd wordt. Daarom is het wetenschappelijk onderzoek slechts dan onvrij, bevooroordeeld en onzuiver, indien de persoonlijke individualiteit door den beslissenden invloed van gemoedsaandoeningen, door de overmacht van sympathiën en antipathiën te kort doet aan de strenge eischen van logica, van methode en van eerlijke nauwgezetheid in het onderzoek. Maar bij volkomen getrouwheid aan die algemeene eischen van de wetenschap, kan het onderzoek den invloed van de persoonlijke geaardheid en ontwikkeling van haar beoefenaars, bepaaldelijk van hun gemoedsleven, veilig ondergaan; ja, dat moet geschieden, indien het onderwerp tot die levensuitingen van de menschheid behoort, in welke waardeerend gevoel en wikkend en wegend oordeel, hart en verstand met elkander samensmelten. Uit dien invloed van de in bepaalde maat en richting ontwikkelde individualiteit, waarmede wij zoowel den omvang en de rijpheid der verkregen ervaring als den aard van het gemoedsbestaan bedoelen, vloeit het voort, dat dikwerf twee of meer wetenschappelijke beschouwingen van hetzelfde onderwerp uit de geschiedkunde, de zedekunde, de theologie, tot verschillende uitkomsten leiden. Op grond van dit verschil mag noch aan de eene noch aan de andere van die beschouwingen het wetenschappelijk karakter worden ontzegd. Want, zooals ik aantoonde,

het wetenschappelijke in een onderzoek ligt niet in de uitkomsten, waartoe het leidt, maar in de toepassing van logica en wetenschappelijke methode op de gegevens van met eerlijke nauwgezetheid volbrachte waarnemingen. Het is ongetwijfeld mede een belangrijk deel van de taak der wetenschap, om onder de deskundigen toenemende eenstemmigheid in het oordeel over de onderwerpen waaromtrent eenstemmigheid van oordeel mogelijk is te doen ontstaan. Doch er is niet ééne wetenschap, welke reeds op onderlinge eenstemmigheid van al haar deugdelijke beoefenaars mag roemen. Ook niet de zoogenaamde exacte wetenschappen. Die eenstemmigheid blijve evenwel het ideaal waarnaar wij streven.

Ik heb, M. H.! thans nog op een paar gevolgtrekkingen te wijzen, die met betrekking tot de studie der theologie in het boven gezegde opgesloten liggen.

Al is instandhouding en aankweeking van de beoefening der wetenschap om haar zelve, in de eerste plaats, het doel van hooger onderwijs, met dat doel in 't oog te vatten wordt toch deze wijze regel niet vergeten, dat wij onze kundigheden moeten verzamelen voor eene veelzijdige vorming zoowel van ons individueel als ons maatschappelijk leven. Al begon ook iemand zijn studie aan de hoogeschool met het uitsluitend doel om volstrekt alleen voor de wetenschap te gaan leven, hij zou al spoedig, tenzij hij een onverbeterlijke egoïst ware, door het besef der algemeene verplichting worden aangegrepen, om met de verzamelde kennis en het geoefende talent ten algemeenen nutte te woekeren en dus handelend in de maatschappij op te treden. Een van de maatschappelijke betrekkingen, waartoe een Academische opleiding den weg pleegt te banen, en waarvoor men nooit door te veel geleerdheid ongeschikt kan worden, zou zijn doel worden, of wel hetzij de nuttige werkzaamheid van den ambteloozen geleerde, hetzij het hoogleeraarsambt. Daarom wordt ook aan een hoogeschool met dat hoofddoel het andere doel vereenigd: de vorming tot een van de maatschappelijke werkkringen, die voor den stand der geleerden bestemd zijn. Zoo vormen zich van zelve faculteiten aan de hoogescholen, onderscheidbare groepen in het Academisch personeel, waarin zich vereenigen, die dezelfde wetenschap met het oog op een bijzonderen maatschappelijken werkkring beoefenen. Hierdoor vormen zich in betrekking tot elken

bijzonderen werkkring uit de algemeene encyclopaedie afzonderlijke groepen van wetenschappen, die in bijzondere encyclopaediën kunnen vereenigd worden. Wij hebben zoo de encyclopaediën van het recht, van de geneeskunde, van de theologie, als 't ware de te boek gestelde zelfbewustheid van den jurist, den medicus, den theologant. Maar nu blijve de organische samenhang van alle bijzondere wetenschappen als leden van het lichaam of van de algemeene encyclopaedie der wetenschappen gehandhaafd in die bijzondere encyclopaediën Zoo moet dan ook de theologie de verplichting aanvaarden, om al de vakken, die tot haar behooren, in harmonie met alle overige wetenschappen te houden en te ontwikkelen. En onder die harmonie hebben wij niet alleen te verstaan overeenstemming in de eerbiediging der algemeene eischen van wetenschappelijk onderzoek, maar ook erkenning van de proefhoudende grondstellingen en uitkomsten van de overige wetenschappen. Ook de theologie gaat derhalve van de onderstelling uit, dat er een algemeene oorzakelijke samenhang van al de wereldverschijnselen bestaat. Zij zoekt het godsdienstig gemoedsbestaan en de uitingen en vruchten daarvan in overeenstemming met de algemeene voorwaarden te verklaren, waaraan, volgens de physiologische psychologie, de uitingen en de ontwikkeling van het zieleleven onderworpen zijn. Zij huldigt in de geschiedenis van den oorsprong en de ontwikkeling der godsdiensten de algemeene beginsels en wetten van de wetenschappelijke geschiedvorsching. Bij de bepaling der waarde van het godsdienstig leven en bij de verklaring van den inhoud van het godsdienstig bewustzijn, houdt zij de grenzen in het oog van het mogelijke en het waarschijnlijke, zooals die door de proefhoudende uitkomsten der andere wetenschappen getrokken worden. De tijd is lang voorbij, dat ergens instemming gevonden zou kunnen worden met het gevoelen van sommige Scholastieken, dat iets waar kan zijn in de theologie en tegelijkertijd niet waar in de philosophie, en omgekeerd. Met dat gevoelen werd de theologie buiten de algemeene encyclopaedie gesloten. Maar wij, als het ons dan ernst is met de plaatsing van de theologie in dien kring van alle wetenschappen, moeten zorgen, dat wij in niet eene van de overige wetenschappen vreemdelingen blijven. Wij moeten van alle althans de algemeene grondstellingen en de zekerste uitkomsten zoeken te leeren kennen, en zoo op deugdelijke gronden de overtuiging gaan koesteren en toepassen, dat niet waar

kan zijn in de theologie wat door de proefhoudende onderstellingen en de zekere uitkomsten van andere wetenschappen wordt weersproken.

De eisch om die harmonie te bewaren moet evenwel niet in dezen zin verstaan worden, dat de theologie hare eigenaardigheid zou mogen voorbijzien. Ik noem hier de tweede gevolgtrekking uit het vroeger betoogde, waarop ik uwe aandacht nog wilde vestigen. Wij herinnerden ons hoe de onderwerpen van alle bijzondere wetenschappen in zoover gelijksoortig zijn, dat zij allen tot de verschijnselen van de stoffelijke en geestelijke wereld, waarin wij leven, behooren, die met elkander door algemeene wetten en krachten samenhangen, terwijl het onderzoek van die verschijnselen in alle bijzondere wetenschappen door dezelfde karaktertrekken van het wetenschappelijk onderzoek wordt beheerscht. Maar de algemeenheid van deze karaktertrekken doet niets te kort aan de eigenaardigheid, welke iedere wetenschap uit de bijzondere groep van verschijnselen, die haar onderwerp uitmaken, ontleent. Zoo hebben de geschiedkunde, de zedekunde, de aesthetica eigenaardigheden, die zich voordoen in de bijzondere grondstellingen en regels, waardoor de eene zich van de andere en alle zich van de natuurwetenschappen onderscheiden. Hetzelfde geldt ook van de theologie. Zij is de wetenschap van het godsdienstig leven, en in de voornaamste plaats van de hoogste ontwikkeling van dat leven, die wij in de christelijke gemoedsgesteldheid kennen. Hoe zou het nu anders kunnen, of de theologie spiegelt de eigenaardigheid van haar onderwerp in sommige deelen van haar inhoud duidelijk af. En dan hebben wij voornamelijk te denken aan de belangrijke plaats, die de metaphysica in de theologie inneemt. Ik meen alles wat men vroeger en later onder metaphysica verstond in deze bepaling uit te drukken, dat zij het samenhangend geheel is van de onderstellingen omtrent onzienlijke dingen, toestanden en gebeurtenissen, die wij moeten maken om de wereldverschijnselen in hun aard en onderling verband, maar vooral om aard en beloop van ons leven in die wereld, bevredigend te verklaren. De metaphysica omvat dus een theorie omtrent de wereld en het leven. Maar in een anderen vorm dan den wijsgeerigen, in den vorm dien gemoedsleven en verbeelding aan de gestalten van de verstandswerkzaamheid geven, ligt er reeds een metaphysica in de godsdienst. Als de godsdienst ons beurtelings met diepe ootmoedigheid en

met bezielend gevoel van individueele waarde vervult. Als zij tot beginsel en drijfveer van het zedelijk leven een liefhebben huldigt, dat zijn grond en richtsnoer heeft in de liefde van den almachtigen God. Als zij de verderfelijke macht der zonde erkent, en in den ernst waarmede wij haar bestrijden de krachtsontwikkeling ziet van het zich aan het dierlijk leven ontworstelend menschelijk wezen. Als de godsdienst ons verzoent met de wereld en het leven, omdat zij ons de verschillende waarden, die de dingen met betrekking tot de bestemming van de menschheid hebben, leert onderscheiden, en ons leert om alles achter te stellen bij datgene wat voor de verwezenlijking dier bestemming de hoogste waarde heeft. Als de godsdienst dat alles wat ik daar noemde doet beleven in aandoeningen en stemmingen van het gemoed, in de gezindheid van het hart, in aard en richting van begeeren en streven, en dat alles in hare taal beschrijft, dan beleven wij en omschrijven wij in de taal der godsdienst wat de metaphysica zoekt uit te drukken in een wijsgeerige theorie omtrent aard en doel van het leven en de wereld. Maar hoe zou het dan anders kunnen, of de theologie kenmerkt zich door hare behartiging van metaphysische studiën?

Doch aan de theologie wordt juist om deze haar eigenaardigheid, vooral in onze 19de eeuw, een blijvend recht van bestaan ontzegd. De philosophie treedt voornamelijk op als louter empirische philosophie, en als Positivisme beweert zij dat al de theologische en metaphysische grondstellingen en onderzoekingen behooren tot vroegere tijdperken in de ontwikkeling van de wetenschappen, die thans voorgoed zijn voorbijgegaan, om plaats te maken voor het Positivisme, waarmede het laatste woord op het veld van wetenschappelijk onderzoek zal gezegd zijn. Dat Positivisme moet bij de natuurwetenschappen een te krachtiger steun vinden, naarmate het meer tot de eigenaardigheid en voorzeker hoog te waardeeren eigenaardigheid van de natuurwetenschappen behoort, om zich in haar onderzoek te beperken tot de wetenschappelijke beschrijving van haar empirisch onderwerp en tot de verklaring van verschijnselen uit de naastliggende oorzaken. Wij mogen nooit vergeten welke schitterende en proefhoudende uitkomsten die wetenschappen, zoowel ten bate van eigen vooruitgang als van de ontwikkeling van handel, nijverheid en wetenschappelijke beschaving, verkregen hebben door het samentrekken van al hare krachten op dat nuchter empirisch onderzoek. Met

het oog op die uitkomsten is het zeer verklaarbaar, dat men de wetenschappelijke empirische methode van den nieuweren tijd ook met ernst en ijver is gaan toepassen bij het onderzoek van de geschiedkunde, de zedekunde en de theologie. En is men van den rechtmatigen weerzin in een vroegere phantastische natuurphilosophie en een overwegend aprioristische metaphysica voortgeschreden tot weerzin in alle natuurphilosophie en alle metaphysica, die eenzijdigheid van versche welgegronde geestdrift is een gewoon verschijnsel. Ook wetenschappelijk gevormde geesten zijn nog niet boven het gevaar verheven van uit het eene uiterste te vervallen tot het andere. Het is dus geenszins bevreemdend, dat er ook onder de beoefenaars van onze wetenschap zijn opgetreden met den eisch, dat men zich bij het empirisch onderzoeken en waardeeren van de religieuse verschijnsels uitsluitend moet bepalen, en afzien van elke poging om aan die empirische gegevens grondslag en drijfveer van metaphysische bespiegeling te ontleenen. Doch volkomen te onrechte naar ik meen. En daarom zie ik met den eisch, dat de theologie hare eigenaardigheid in de encyclopaedie der wetenschappen moet handhaven, den plicht opgelegd, om het goed recht, ja de noodzakelijkheid der metaphysische studiën te verdedigen tegen de geringschatting daarvan, zoowel in eigen kamp als daarbuiten [1]).

[1]) Mijne lezers weten, dat de vraag naar het verband tusschen godsdienst en metaphysica tot hoogst belangrijke discussies op de laatst gehouden Vergadering van Modernen te Amsterdam geleid heeft, en dat wij daaraan de Opstellen van de heeren Hugenholtz en van Hamel, in het 4de en 5de Stuk van dezen jaargang, te danken hebben. In hetgeen van Hamel ter inleiding van zijn Opstel over „Godsdienst zonder Metaphysica" schreef, trok onder meer ook het volgende mijn bijzondere aandacht. „De zuiver ethische richting, zooals zij vroeger, vooral door Dr. Hooykaas, is vertegenwoordigd, moge weinig onverdeelde aanhangers hebben gewonnen, toch kan men zeggen, dat in het algemeen, bij de beschrijving en de verdediging van den godsdienst en zijne grondslagen, in den laatsten tijd het ethische element veel meer op den voorgrond gesteld en de methaphysica vrij wel op den achtergrond gedrongen is." En iets verder: „Uit de feiten die ik heb aangehaald blijkt, dunkt mij, voldoende, dat de moderne richting, bij ons te lande vooral, en gedeeltelijk ook in het buitenland, in den laatsten tijd veel minder dan vroeger waarde is gaan hechten aan het metaphysische element van den godsdienst, dat zij het recht en het wezen van den godsdienst vooral uit ethische verschijnselen tracht af te leiden." Uit deze woorden zou men moeten opmaken, dat volgens de historie van de moderne richting de waardeering van de metaphysica bij de verklaring en de verdediging van de godsdienst is afgenomen, en zeer natuur-

Die verdediging was nog voor weinig jaren moeielijker dan thans. Want de voorteekenen ontbreken niet, dat de natuur-

lijk is afgenomen, naarmate op het ethische element meer de nadruk werd gelegd. Het schijnt ook de bedoeling van den heer van Hamel te zijn, om uit de historische ontwikkeling van de denkbeelden onder de modernen omtrent de waarde van metaphysica voor de verdediging van het recht der godsdienst te doen blijken, dat zijn standpunt eigenlijk niet anders is dan het consequente voortwandelen op den weg, waarop de modernen zich over 't algemeen reeds bevinden. Zoo laat hij dan ook op de laatst aangehaalde woorden van hem volgen: „Sommigen zijn hierin tot het uiterste gegaan en willen den godsdienst losmaken van alle metaphysica, hem opvatten niet als wereldbeschouwing maar als levensbeschouwing, terwijl daarbij het christendom wordt beschreven en gepredikt als zedelijk idealisme." Men verneemt hier niet zonder eenige verbazing, dat de eigenlijke reden waarom, op de Vergadering van Modernen in April l.l., van Hamel met zijn gevoelen geheel alleen stond, en waarom de andere vertegenwoordigers van de „ethische richting" zich zoowel van van Hamel onderscheidden als dat zij geen steun vonden bij de overgroote meerderheid, hierin was gelegen, dat alleen van Hamel inderdaad consequent voortredeneert, Dr. Hooykaas en zijn geestverwanten hem *bijna* in consequentie evenaren, en al de overigen, de zoogenaamde intellectualistische of rationalistische modernen, niet consequent weten voort te gaan op den eenmaal ingeslagen weg. Maar het historisch overzicht, hetwelk van Hamel geeft, is verre van nauwkeurig. Een welwillend vriend van mij zou kunnen wijzen op hetgeen ik in mijn Redevoeringen over „het karakter der onafhankelijke Theologie," in 1872, en over „de Wetenschap van het zedelijk leven," in 1878, heb geschreven. Daarin komt, in tegenspraak met hetgeen van Hamel mededeelt, juist deze stelling voor, dat de ervaringen, stemmingen en beginsels van het *zedelijk godsdienstig* en het *zedelijk leven* niet voldoende kunnen verklaard worden, tenzij men zich begeve op het metaphysisch gebied, waarheen zij den doordenkenden geest onvermijdelijk verwijzen. Wat mij zelven betreft, ik heb geen enkele reden om er onzen van Hamel een verwijt van te maken, dat hetgeen ik uit het modern standpunt in 't midden bracht, zijn aandacht niet getroffen heeft. Evenmin als ik is hij verplicht, om van alles wat er op het veld der moderne richting verschijnt kennis te nemen of de herinnering te behouden. Doch, wat hier alles afdoet, het gevoelen omtrent den nauwen samenhang tusschen de ethische en metaphysische problemen, dat ik voorsta, wordt ook voorgestaan door Prof. Hoekstra, wiens verklaringen bij den heer van Hamel in aanmerking komen voor zijn historisch overzicht van de richting, waarin de moderne opvatting van de godsdienst zich ontwikkeld heeft. Men vergelijke bij voorbeeld Hoekstra's „Beoordeeling van het Utiliteitsbeginsel, als beginsel van, of richtsnoer voor de zedelijkheid," in dit Tijdschrift, 2de jaargang, 4de stuk bl. 390 vlgg. Op bl. 410 vinden wij: .. ...*het gevoel van onvoorwaardelijke verplichting*, dat alleen rusten kan op de bewustheid van eene algemeene, in het wezen van den mensch gegronde wet, waaraan de mensch zich onderwerpen *moet*, gelijk deze bewustheid zelve weder alleen kan rusten op eene, in zijne natuur gegronde, *bestemming van den mensch*, zoodat de laatste verklaring der zedelijke bewustheid ons midden in de *metaphysica* voert. En ook verder, „dat

onderzoekers weder meer dan vroeger de metaphysica zullen gaan behartigen, nu deze tegenwoordig, door de ondervonden geringschatting wijzer geworden, meer bescheiden en omzichtig dan vroeger optreedt. En in de philosophie zijn de dagen van het gelijkvloersche Empirisme en Positivisme geteld. Het nauwlettend waarnemen en onderzoeken van de verschijnselen, die zich empirisch voordoen, met name van de zintuigelijke waarneming en van de logische verstandswerkzaamheid, brengen zelve op het spoor van toestanden en gebeurtenissen, die niet meer tot de wereld der verschijnselen, die wij waarnemen en denkende pogen te verklaren, behooren, doch die de noodzakelijke grondslagen van dat alles moeten zijn. Zoowel in Frankrijk als in Duitschland worden heden ten dage de metaphysische studiën weder opgevat [1]), en de tijd is dus weer nabij, dat elders en ook in ons vaderland de onderstellingen en de grondgedachten van theologie en metaphysica niet meer ook door wetenschappelijk gevormde mannen eenvoudig worden afgewezen met een beroep op louter empirisch opgevatte en naar de oogenschijnlijkheid verklaarde verschijnsels.

Als beoefenaars van de theologie willen wij de eigenaardigheid van onze wetenschap handhaven, en daarom zien wij met ingenomenheid naar het morgenrood van dien naderenden dag op het gebied der wetenschappen, dat met de logica ook de metaphysica, en dus de philosophie in haar geheel, weder in de schatting van allen de koningin zal wezen. Als logica de geëerbiedigde leidsvrouw van elke wetenschap op haar eigenaardig gebied. En als metaphysica de priesteres in den tempel van de voor menschen bereikbare waarheid, aan wie al de bijzondere wetenschappen haar beste schatten komen toevertrouwen. Uit die van alle zijden aangevoerde schatten moet de metaphysica

in het besef, dat het tot ons wezen behoort om leden te zijn van het éene ondeelbare lichaam aller geestelijke wezens, *de moraal in de metaphysica wortelt*, wat ook de vrij oppervlakkige schrijvers van: „La morale indépendante" mogen beweren." Onjuist is derhalve de voorstelling die van Hamel geeft, dat in 't algemeen onder de modernen de behartiging der metaphysica ter verdediging van het recht van de godsdienst zou afgenomen zijn, naarmate de ethische zijde van de godsdienst meer op den voorgrond werd geplaatst.

[1]) Wat Duitschland betreft, vergelijke men het door mij meegedeelde in dit Tijdschrift, 7de jaarg. bl. 447 vlgg. en over Frankrijk zie men, in de Revue des deux Mondes 1873, 15 Nov., het opstel van P. Janet „Une nouvelle Phase de la Philosophie Spiritualiste."

het edele gesteente vervaardigen, in welks schitteren wij niet het ongeschapen licht der geheele waarheid, zooals die alleen door God wordt gekend, meenen te zien, maar een leidster, die ons vertrouwen rechtvaardigt en onderhoudt, dat wij in de menschelijke en dus maar betrekkelijk juiste grondstellingen en drijfveeren van ons godsdienstig en zedelijk leven waarheden van wezenlijke en blijvende waarde erkennen en genieten [1]).

[1]) Ik kan niet nalaten hier met instemming de verklaring en de hoop te vermelden, waarmede Lotze het onlangs verschenen eerste Deel van zijn „System der Philosophie" besluit: ....im Angesicht der allgemeinen Vergötterung, die man jetzt der Erfahrung um so wohlfeiler und sicherer erweist, je weniger es noch Jemanden gibt, der ihre Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit *nicht* begriffe, im Angesicht dieser Thatsache wil ich wenigstens mit dem Bekenntniss, dass ich eben jene vielgeschmähte Form der speculativen Anschauung für das höchste und nicht slechthin unerreichbare Ziel der Wissenschaft halte, und mit der Hoffnung schliessen, dass mit mehr Mass und Zurückhaltung, aber mit gleicher Begeisterung sich doch die deutsche Philosophie zu dem Versuche immer wiedererheben werde, den Weltlauf zu *verstehen* und ihn nicht blos zu *berechnen*.

Groningen, Sept. 1874. F. W. B. VAN BELL.

BIJDRAGE TOT VERKLARING VAN 1 PETR. III: 18—IV: 6.

Groot is het aantal exegeten, die in de laatste 40 jaren aan de verklaring van bovengenoemde gewigtige en moeijelijke plaats hunnen arbeid gewijd hebben. Wat het buitenland betreft, vindt men velen hunner vermeld door Brückner in zijn uitgave van de Wette's *Kurze Erkl. des Br. des Petrus* enz.; en dat ook onze landgenooten deze literatuur niet slechts hebben vermeerderd, maar ook verrijkt, getuigen de bekende verhandelingen van Prins [1]), Thoden van Velzen [2]), Doedes [3]) en Holwerda [4]). Het is mijn doel niet daaraan een volledigen commentaar toe te voegen. Na hetgeen door hen, en vooral door Holwerda, in het midden gebragt is, kan men zich doorgaans vergenoegen met daarheen te verwijzen. Maar toch komt het mij voor, dat het redebeleid van den auteur nog niet volkomen juist in het licht gesteld is, en dat ook de bedoeling van enkele bijzonderheden in zijn rede beter kon worden opgevat. Wat mij daartoe dienstig scheen, wenschte ik mede te deelen. Daarbij leg ik den tekst van Tischendorf, Ed. 7[a], te grond.

Nadat de auteur reeds menig woord aan zijne lezers geschreven had om hen te bemoedigen onder den druk, die hen trof ter wille van hun geloof, doet hij hun ook vs. 17 van dit hoofdstuk opmerken, dat het verkieselijker is te lijden goeddoende dan kwaaddoende, d. i. omdat men goed, dan omdat men kwaad gedaan heeft (*πάσχειν ἀδίκως*, 2: 19). En nu gaat hij voort hen

---

[1]) *Comm. sistens interpr. loci* 1 *Petr.* III: 18—22. 1835.

[2]) *Het Evang. aan de dooden verkondigd?!* 1845.

[3]) In *Jaarb. voor Wet. Theologie*, 1848, dl. VI, bl. 323 vv., waarop geantwoord is door Prins, ald. bl. 611 vv.

[4]) In *Nieuwe Jaarb. voor Wet. Theol.*, 1862, dl. V, bl. 447 vv.

tot opheldering en bevestiging dier uitspraak op Christus te wijzen. Uit dit oogpunt moet dus vs. 18—22 worden beschouwd om regt begrepen te worden.

„Dewijl ook Christus," zoo vangt hij aan, „eens voor de zonden geleden heeft, een regtvaardige voor onregtvaardigen, opdat hij u tot God zou brengen." Het is duidelijk, dat *πάσχειν*, ofschoon het lijden in het algemeen beteekent, hier vooral aan het toppunt daarvan, den dood, moet doen denken (vgl. H. 2 : 21), en dat Christus door *καί* in dat opzigt met zijne verdrukte volgelingen wordt gelijkgesteld, dat ook hij *onschuldig* geleden had. Behoefde dit voor de lezers geen bewijs, het blonk des te meer uit bij de herinnering, dat hij dit lijden hem door de menschen aangedaan gedragen had „voor de zonden, als een regtvaardige voor onregtvaardigen, opdat hij hen tot God zou brengen." Een andere strekking toch hebben deze woorden niet, want de auteur zou de stelling, die hij betoogen wilde (vs. 17), uit het oog verloren moeten hebben, indien hij nu zijne lezers bepaald had willen inlichten over den aard van de verlossing, of zelfs indien hij hen naar het voorbeeld van Christus had willen aansporen om ook onder het lijden goed te doen. Had hij dit vroeger op een soortgelijke plaats, H. 2: 18 vv., gedaan, zijn vermaning om onder het lijden te *ὑπομένειν* gaf er hem daar dan ook gereede aanleiding toe. En had hij hier den nadruk gelegd op het doel, dat Christus met zijn lijden gehad had, hij had er dan de lezers, die zulk een doel niet hebben konden, niet op kunnen wijzen.

De volgende woorden: *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*, vereischen een meer uitvoerige behandeling, omdat het vooral van hunne juiste opvatting is, dat het regt verstand dezer geheele pericope afhangt. Zij worden hoofdzakelijk op tweeërlei wijze verklaard, nam. in eigenlijken of in overdragtelijken zin. Volgens de eerste wordt er gesproken over het lot, dat Christus heeft ondergaan naar het stoffelijke en naar het onstoffelijke deel van zijn wezen [1]); volgens de andere van den merkwaardigen invloed, dien dat lot op zijn innerlijken toestand en op zijne betrekking tot het vleeschelijke en zinnelijke en tot het geestelijke en goddelijke heeft uitgeoefend. Volgens de eerste zijn de dativi dus dativi van betrekking, volgens de andere incommodi

[1]) Vgl. 1 Kor. 5: 5, Kol. 2: 5. Met dit *πνεῦμα* van Christus staat dan de benaming *πνεύματα* van de bewoners van den hades gebruikt in overeenstemming.

en commodi. Wat mij aangaat, ik aarzel geen oogenblik de eerste te verdedigen. Is toch het gebruik van den dativus van betrekking ten volle bewijsbaar, zooals dit door Holwerda is aangetoond [1]), men verkrijgt dan een zeer goeden zin, terwijl men zich bij de andere, grammaticaal zeker mede te regtvaardigen, opvatting in onoplosbare zwarigheden wikkelt [2]). Wat beteekent in het N. V. *ἀποθανεῖν* en *ζῆν τινι*? Deze phrasen worden of van een handeling of van een toestand gebruikt. In de eerste beteekenis komen zij voor van iemand, die de betrekking afbreekt, waarin hij tot nu toe met een persoon of zaak gestaan heeft, en van iemand, die zich nu voortaan aan een persoon of zaak wijdt. Zoo is het b. v. Gal. 2: 19, *ἵνα θεῷ ζήσω*, vgl. Rom. 7: 4, *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*. Wilde men echter deze beteekenis hier toepassen, dan 1°. ware het zeer vreemd, dat de auteur door het kiezen van participia passiva daarvan gesproken had als van iets dat Christus — niet zelf deed, maar — onderging, en die opmerking ware van des te meer gewigt, wanneer men deze woorden voegde bij den ondergeschikten zin *ἵνα-προσαγάγῃ*, en vooral 2°. kwam men dan in lijnregten strijd met de heerschende christologie des N. V. en met het *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* van den auteur zelven, want dan zou hij van oordeel geweest zijn, dat Christus vóór zijn dood het vleesch gediend had en eerst daarna begonnen had voor God te leven. Maar men bediende zich van die phrasen ook om den toestand aan te duiden, waarin iemand verkeert, die van de heerschappij en magt van iemand of iets ontslagen is, of daarentegen daaronder staat. Zoo lezen wij Rom. 7: 4: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, d. i. „het ligchaam van Christus heeft u dood gemaakt voor de wet, d. i. vrij gemaakt van de betrekking van dienstbaarheid aan de wet, waarin gij vroeger stondt," en in dien zin wordt ook van Christus gezegd, Rom. 6: 10: *ὃ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ*, d. i. „wat zijn dood aangaat, is hij eens vooral voor de zonde dood geworden, zoodat zij niets meer over hem te zeggen heeft, en wat zijn tegenwoordig leven aangaat, is het een leven onder de heerschappij van God." Daaruit leidt Paulus dan ook de vermaning af, dat evenzoo zijne Christelijke lezers zich nu beschou-

[1]) T. a. pl., bl. 467 vv.

[2]) Vgl. Holwerda, t. a. pl., bl. 464 vv., 497.

wen moesten als in de gemeenschap met Christus ontrukt aan de heerschappij der zonde en levende onder die van God, opdat zij dus voortaan aan de stem der zonde geen gehoor meer mogten geven [1]). Vgl. verder vooral Rom. 14 : 7— 9. Kan nu welligt de auteur in dezen zin van Christus geschreven hebben: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*? Dan merken wij daartegen op: 1°. dat zoodoende *σάρξ* met *ἁμαρτία*, en *πνεῦμα* met *θεός* worden verwisseld, wat mij ongeoorloofd schijnt. Komt *ἁμαρτία* meermalen voor als een verpersoonlijkte magt buiten den mensch, die den mensch aan zich onderwerpt, de *σάρξ* kon als de zetel en het orgaan van de zonde wel in het afgetrokken, maar kwalijk als buiten den mensch gedacht worden [2]), en de geest is in het N. V. wel de magt, waardoor God zijn heerschappij over den mensch uitoefent, maar niet de Heer of God zelf. 2°. Geven de participia passiva ons natuurlijk regt om te vragen, door wien of waardoor dan Christus, toen hij leed, — of, wil men liever, toen hij ons daardoor tot God bragt, — aan de magt van het vleesch ontrukt en onder de heerschappij van God gebragt is. Antwoordt men nu daarop, met het oog op het voorafgaande *ἔπαθε*, dat dit geschied is door zijn kruisdood [3]), dan laat het zich niet wel verklaren, hoe die kruisdood hem ook kon levend maken. Beter nam men dus met Doedes twee oorzaken aan, zoodat hij wel door den kruisdood aan het vleesch ontrukt, maar door zijn opstanding het eigendom des geestes, of van God, geworden zou zijn [4]), maar dan ware het weer hard *θανατοῦσθαι* en *ζωοποιεῖσθαι* tegelijk in eigenlijken en in oneigenlijken zin op te vatten, zoodat *θανατωθεὶς κτέ.* beteekenen zou: „wel physisch

---

[1]) Op gelijke wijze schijnt vs. 2 van dit hoofdst. mij toe verklaard te moeten worden. Wie toch werkelijk der zonde hebben vaarwel gezegd, kunnen niet meer vragen: „Moeten wij bij de zonde blijven (vs. 1)?" En meent Paulus daarentegen zijne bewering *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* door een beroep, niet op de ervaring, maar op de beteekenis van den doop als een gedoopt worden tot (gemeenschap aan) den dood van Christus (vs. 3, 4) te moeten staven, dan volgt hieruit ook, dat hij van een abstracten toestand der Christenen spreekt, die door hunne mystieke vereeniging met Christus, en bepaald met den gestorvene, beschouwd moeten worden als nu ontrukt aan de heerschappij der zonde.

[2]) Evenzoo zouden wij b. v. wel kunnen zeggen: *dood voor de liefde*, maar niet: *dood voor het gemoed*, wel: *dood voor de wijsheid*, maar niet: *dood voor het verstand.*

[3]) Zooals Prins doet, t. a. pl., bl. 618.

[4]) T. a. pl. bl. 380, 382.

en daardoor voor het vleesch gedood, maar physisch en daardoor voor den geest levend gemaakt." En vragen wij eindelijk 3°., wat de auteur met deze opmerking bedoelde, dan komt het ons voor, dat het in dit verband evenmin past hem te doen wijzen op de oorzaak, waardoor Christus zelf nu van alle verzoeking bevrijd geworden is, als er kwalijk een reden kan gevonden worden, waarom hij het noodig zou hebben geacht zijne lezers — als tot hun troost? — te herinneren, dat Christus bij zijn sterven alleen dood voor het vleesch geworden was, daar hij integendeel levend was gemaakt, t. w. voor den geest, zoodat hij dus volkomen in staat was hen tot God te brengen [1]). Of bestonden er dan destijds onder de Christenen bedenkingen van dien aard, en had de auteur hen ten overvloede daarover willen geruststellen, wat kon hem bewegen dit in dezen vorm te doen, door toe te stemmen, dat Christus wel voor het zondige vleesch gedood was?

De bedenkingen, die wij tegen de oneigenlijke verklaring der woorden *θανατωθεὶς κτέ.* in het midden bragten, worden nog meer bevestigd, wanneer wij ook H. 4: 1, 6 raadplegen, waar hare voorstanders meestal dezelfde gedachte uitgedrukt vinden. Zoo zal dan op de eerstgenoemde plaats *Χριστοῦ παθόντος σαρκί* vertaald moeten worden: „daar Christus den vleesche, of voor het vleesch, leed," en dit beteekenen: „daar Christus zich aan het lijden des doods onderwierp en alzoo van alle betrekking tot het vleesch, tot de magt der zonde, bevrijd is [2]);" maar daardoor wordt zeer ten onregte *πάσχειν* met *ἀποθνήσκειν* verwisseld. Laat het zijn, wat ik toestem, dat bij *πάσχειν* hier vooral gedacht moet worden aan het ondergaan van den dood, dan blijft dit echter een zuiver lijdende toestand, waarmede men het actieve nevendenkbeeld van *afsterven aan* niet verbinden mag. En aan nog grooter gewelddadigheid maakt men zich schuldig, wanneer men ook vs. 6 den dativus incommodi vindt, en nu wat van de prediking aan de dooden gezegd wordt, dat zij geschied is *ἵνα κριθῶσι μὲν σαρκί*, zóó omschrijft: „opdat zij, die deze prediking hoorden, daarin het oordeel over hun leven voor het vleesch zouden vernemen en alzoo dat leven vaarwel zeggen [3])."

[1]) Doedes, t. a. pl., bl. 332.

[2]) Doedes, t. a. pl., bl. 365.

[3]) Doedes, t. a. pl., bl. 374. Opmerkelijk, dat de Synodale Vertaling, die mede H. 3: 18 en 4: 1 een dativus comm. en incomm. vond, hier ten minste schrijft: „naar het vleesch" en „naar den geest."

Waarom toch heeft de auteur in plaats van zulk een raadsel te schrijven, niet liever duidelijk zijn meening op deze of soortgelijke wijze uitgedrukt: „opdat zij geoordeeld naar het vleesch zouden afsterven aan het vleesch?"

Pleit er derhalve niets voor de oneigenlijke opvatting dier woorden, er staat daarentegen mijns bedunkens niets in den weg om ze eigenlijk te verklaren, terwijl daardoor tevens de tegenstelling *μέν-δέ*, die bij gene zoo goed als verloren ging, geheel tot haar regt komt. Is toch het woord *θανατωθείς* juist gekozen voor de gewelddadige terdoodbrenging van Jezus aan het kruis, kan men op de vraag, door wie? natuurlijk alleen antwoorden: door de Joden of door de menschen, en is *σαρκί* er opzettelijk bijgevoegd om te doen uitkomen, dat dit lijden alleen zijn stoffelijk deel had kunnen treffen, de auteur plaatst daar nu lijnregt tegenover *ζωοποιηθεὶς πνεύματι*. Er zijn die *ζωοποιεῖν* vereenzelvigen met *ἐγείρειν* [1]). Ten onregte. Beide begrippen zijn zeker naauw verwant, maar verschillen toch, en de onderscheiding daarvan heeft op het regt verstand dezer plaats geen geringen invloed. Het *ἐγείρειν* gaat wel altijd gepaard met *ζωοποιεῖν*, maar niet omgekeerd, want het eerste heeft altijd mede of alleen betrekking op het ligchaam, dat met nieuw leven bezield uit het graf wordt teruggebragt, maar het laatste kan ook alleen den geest gelden [2]). Dit is hier het geval. Daarom wordt er uitdrukkelijk bijgevoegd *πνεύματι*. Toen het kruislijden Christus geheel scheen prijs te geven aan den dood, trof dit alleen zijn vleesch, want zijn geest werd aan dat gevaar ontrukt en weder in zulk een toestand geplaatst, die met nadruk *leven* heeten kon. Vragen wij: door wien? het antwoord luidt natuurlijk: door God. Het was de vervulling der bede, die hij volgens Luk. 23: 46 op het oogenblik van zijn sterven geuit had: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*, en van de verwachting, die opgesloten gelegen had in zijn belofte aan zijn medegekruiste: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*, t. w. in dat gedeelte van den hades, waar geluk genoten werd. Of nu ook de auteur bepaaldelijk aan dien oord gedacht heeft, blijkt niet, maar zeker is 't, dat hij bij *ζωοποιεῖν* het verplaatsen in zulk een toestand

---

[1]) Zoo o. a. Weiss, *Der Petr. Lehrbegr.*, S. 231.

[2]) Van daar ook de ethische beteekenis, die dit woord meermalen heeft, b. v. Joh. 6: 63, 2 Kor. 3: 6, Gal. 3: 21.

bedoeld heeft, die eerst waarlijk *leven* heeten kon, omdat er een groote mate van werkzaamheid en geluk mede verbonden was. Van de boozen, die gestorven waren, zou hij niet gezegd hebben, dat zij leefden. Dit zal ons ook op H. 4: 6 blijken.

Het zal nu wel geen bewijs behoeven, dat deze woorden *θανατωθεὶς-πνεύματι* niet bij den ondergeschikten zin *ἵνα-τῷ θεῷ* behooren, daar zij niets bijdragen om het doel van Christus' zelfopoffering in het licht te stellen, maar bij den hoofdzin, en dat zij het denkbeeld daarin uitgedrukt zoo opvatten en verder ontwikkelen, dat het in deze lotsbedeeling van Christus duidelijk uitkomt, hoe verkieselijk het is, wanneer men lijdt, dit te ondergaan omdat men het goede gedaan heeft.

Maar de schrijver wil dit zijne lezers nog levendiger doen gevoelen, en daarom gaat hij voort: *ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν*. Had hij de herleving van Christus naar den geest vermeld, hij wijst hen nu, daar *καὶ* bij den geheelen volzin behoort, op de merkwaardige proeve, die Christus van zijn vernieuwde werkzaamheid gegeven heeft.

Ἐν ᾧ, waarmede hij zijn rede voortzet, wordt doorgaans betrekkelijk gemaakt op het voorafgaande *πνεύματι* en vertaald: „in welken geest," waarbij natuurlijk ook nu niet aan een zedelijk beginsel, maar aan een wijze van bestaan gedacht moet worden. Ik zie niet in, wat hiertegen met grond kan ingebragt worden. Zoo lezen wij 1 Joh. 4: 2: *ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, d. i. „gekomen of opgetreden in het vleesch," t. w. zijnde. Vgl. de uitdrukkingen *ἐν σαρκὶ περιπατεῖν*, *ζῆν* (2 Kor. 10: 3, Gal. 2: 20) enz. Wil men echter met Holwerda [1]) *ἐν ᾧ* liever vertalen door „in welken toestand," dan komt dit op hetzelfde neder, want dan beteekent dit z. v. a. „in welken toestand als levend gemaakt naar den geest."

Dat hetgeen de auteur nu zegt van de werkzaamheid van Christus in dien toestand eigenlijk moet worden opgevat, wordt des te duidelijker, hoe scherper men het doel, dat hij zich in deze pericope voorstelde, in het oog houdt. Daaruit volgt toch, dat hij aan een werkelijk heengaan van Christus naar die geesten, en aan een werkelijk prediken van hem aan dezen heeft gedacht, en niet aan een uiting van zijn geest oudtijds in Noach, of aan den indruk, dien zijne tegenwoordige heerlijkheid teweeg-

---

[1]) T. a. pl., bl. 475 v.

bragt op de geesten, aan wie hij zich vertoonde. De vraag is toch, wat hij nu, nadat de menschen hem gedood hadden, van God ondervonden had en had kunnen doen. Maar dan blijkt het ook, waarom de auteur niets zegt van den inhoud dier prediking noch van den invloed, dien zij op die geesten gemaakt heeft, daar dit voor dat doel geheel onverschillig was, en evenzoo, waarom hij hier alleen de werkzaamheid van Christus onder de boozen en bepaald onder de tijdgenooten van Noach vermeld heeft, terwijl hij haar toch anders een veel grooter uitgestrektheid toeschreef, zooals wij op H. 4 : 6 zien zullen. Hoe toch kon het sterker uitkomen, dat het verkieselijker was goeddoende te lijden dan kwaaddoende, dan wanneer hij nu Christus, wien de menschen, die hij zegende, gedood hadden, predikend deed optreden onder de goddelooze tijdgenooten van Noach, die tot hun straf eertijds in den zondvloed waren omgekomen en nu als geesten zich in de gevangenis bevonden? Zijn keuze van dit voorbeeld, ofschoon zoodoende reeds genoeg geregtvaardigd, schijnt echter buitendien zamengehangen te hebben met de gewoonte van dien tijd om in de alles te boven gaande goddeloosheid der oude wereld — slechts acht zielen waren waardig geweest gespaard te worden! — een type van de boosheid, die het einde der tegenwoordige wereld zou kenmerken, en in het geheel eenig strafgerigt van den zondvloed een type van het aanstaande wereldgerigt te zien [1]). En zoo kwam hij er ook toe om een kleine uitweiding te maken en tusschen de redding van Noach met de zijnen in de ark door het water en de redding der Christenen door den doop een parallel te trekken [2]). Wij laten daar, in hoever hij dit met eenig regt kon doen, en veroorloven ons ook slechts een enkele opmerking over hetgeen hij van dien doop zegt. Wil hij doen uitkomen, dat het ondergaan daarvan zelf niet voldoende is tot behoudenis en beschrijft hij hem als *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου*, dan zou men nu om de opzettelijke vooropplaatsing van *σαρκός* de tegenstelling verwacht hebben van hetgeen het *πνεῦμα* daarbij ontvangt, maar hij wijst daarentegen op hetgeen in den mensch wordt vereischt, en schrijft: *ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*, d. i. „maar het vragen naar God van een goed geweten."

---

[1]) Vgl. Matth. 24: 38.

[2]) Soortgelijk is de parallel, die Paulus maakt tusschen het doorgaan der Israëlieten door de roode zee en hun ontvangen van een doop (1 Kor. 10: 1, 2).

Dat toch *συνειδήσεως* geen genit. obj. is, schijnt mij toe ook uit zijn plaatsing vóór het nomen regens te blijken, en was *ἐπερωτᾷν θεόν* in de beteekenis van *naar God zoeken, naar Gods gemeenschap streven* uit de Gr. Vert. van Jes. 65: 1 door Paulus (Rom. 10: 20) in het godsdienstig spraakgebruik gekomen, de auteur schreef dan ter vermijding van twee verschillende genitivi te eer *ἐπερώτημα εἰς θεόν*, daar het hellenisme ook deze constructie kende [1]). Maar wat bedoelt hij nu, als hij zegt, dat die doop hen *σώζει δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*? Geeft dit slechts te kennen, dat de doop de verzekering van behoudenis schenkt [2])? Maar dan moest toch in dien doop zelven een grond liggen voor die verzekering. Men neme in aanmerking, dat *σωτηρία* in dezen brief niet al het heil omvat, dat hier en elders in het N. V. van Christus wordt afgeleid, maar bepaald het toekomstige geluk, dat zijne verschijning zal met zich brengen (1: 5, 9, 2: 2). Doch dan mag ook *δι' ἀναστάσεως* niet met de Wette verklaard worden door *door het geloof aan zijne opstanding*. Neen, de opstanding van Jezus wordt doorgaans in het N. V. voorgesteld als het noodzakelijke middel, waardoor hij weder in werkelijke betrekking werd gesteld met de levenden, en als de weg tot die heerlijkheid en magt, die hij behoefde om hen in den toestand van het hoogste heil te plaatsen [3]). Daarop wordt ook hier met nadruk gewezen, als de schrijver vs. 22 dus voortgaat: „die, heengegaan naar den hemel, aan Gods regterhand is, terwijl engelen en magten en krachten hem onderworpen zijn geworden." Hoe onmisbaar het dan ook zijn mag, dat de doop begeerd en ontvangen wordt door „een goed geweten," door een gemoed, dat opregt verlangt te streven naar de gemeenschap met God, eerst nu strekt hij inderdaad tot behoudenis, nu de opstanding voor Christus alle magt bereikbaar heeft gemaakt. Maar zoo heeft de auteur dan tevens door de vermelding hiervan de kroon gezet op zijn bewijsvoering, dat het beter is goeddoende te lijden dan kwaaddoende. Of was er een luisterrijker lotswisseling voor hem denkbaar dan zulk een hemelsche heerlijkheid aan Christus door God beschikt, toen de menschen hem aan het kruis hadden gedood?

Hadden nu de Christenen hun druk in dit troostrijk licht te

[1]) Zie 2 Sam. 11: 7.

[2]) Holwerda, t. a. pl., bl. 492.

[3]) Vgl. o. a. Rom. 5: 9, 10, 8: 34.

beschouwen, dan vloeiden daaruit ook voor hun zedelijk leven ernstige gevolgen voort. De auteur gaat hen daarop H. 4 wijzen. De woorden, waarmede hij er vs. 1 zijn rede hervat, behooren tot de moeijelijkste in deze pericope. Toch komt het mij voor, dat zijn meening met genoegzame zekerheid kan worden vastgesteld. Om daartoe te geraken beginnen wij met het onderzoek naar het verband tusschen vs. 1 en vs. 2. En dan schijnt het mij onmiskenbaar, dat *εἰς τὸ κτέ.* niet afhangt van den naastvoorgaanden volzin *ὅτι ὁ παθὼν κτέ.*, daar 1°. deze een afgetrokken stelling bevat (*ὁ παθών*), terwijl gene betrekking heeft op den concreten toestand der lezers, zooals uit *μηκέτι* en *ἐπίλοιπον* volgt, en 2°. omdat, waar werkelijk een ophouden van de zonde plaats grijpt, de vermaning niet meer te pas komt om voortaan naar Gods wil te leven. Het staat dus vast, dat *εἰς τὸ κτέ.* afhangt van *ὁπλίσασθε*. Verder nemen wij als bewezen aan, dat *σαρκί* ook hier beide malen een dativus van betrekking is, en dat bij *πάσχειν* bepaald aan het lijden des doods moet gedacht worden. En zoo vertalen wij dan het eerste gedeelte aldus: „Daar Christus dan naar het vleesch geleden heeft, zoo wapent ook gij u met dezelfde gedachte," t. w. als die, welke Christus gehad heeft, van wien zoo even gesproken was [1]). En welke was die geweest? Blijkbaar geen andere dan die, welker waarheid de auteur straks in het licht had willen stellen, t. w. dat het verkieselijker is goeddoende te lijden dan kwaaddoende [2]). Het was wel niet met zoo vele woorden gezegd, dat Christus geleden had omdat hij goed deed, maar voor de lezers behoefde dit geen bewijs, het lag opgesloten in het *δίκαιος*, en het volgde ook uit het zegenrijk doel, waarom hij er zich aan onderworpen had. Welnu! had Christus dus naar het vleesch den dood geleden in die overtuiging, dan moesten ook zij zich onder het lijden, waartoe zij mede geroepen werden (3: 16, 2: 21), met dezelfde gedachte wapenen [3]), en het doel, dat daardoor bereikt moest

---

[1]) Vgl. vs. 4: *μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν... ἀνάχυσιν*, t. w. dezelfde als zij, de heidenen, bedrijven.

[2]) Holwerda verwisselt dit hier en vervolgens (t. a. pl., bl. 499 en eld.) met de stelling, dat men ook onder het lijden moet goed doen. Het behoeft geen betoog, dat dit op de juiste opvatting der rede van geen geringen invloed is.

[3]) Het blijkt hieruit, dat *ἔννοια*, hetwelk ook *gezindheid* beteekent, hier als *gedachte* moet worden opgevat. Er is wel 2: 21 vv., maar niet 3: 18 vv. sprake geweest van de gezindheid, die Christus in zijn lijden aan den dag gelegd had.

worden, was: *εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον*, d. i. „om den overigen tijd in het vleesch niet meer naar de begeerlijkheden der menschen, maar naar den wil van God te leven." Was er na het lijden, dat hen om der geregtigheid wil trof, een heerlijk einde te wachten, hoe zouden zij dan niet waken tegen al wat hen nog kon verontreinigen! Maar wat beteekenen nu de woorden: *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας*? Dat zij, op het eerste na, vertaald moeten worden: „wie naar het vleesch geleden heeft, is gestuit in het zondigen," heeft mijns inziens Holwerda voldingend bewezen. Maar men kon nog twijfelen, of *ὅτι* voor de overgangspartikel *dat*, of met hem voor de redegevende *dewijl* gehouden moet worden. In het eerste geval zou *ὁ παθὼν κτέ.* den inhoud van die *ἔννοια* aanwijzen, waarmede zij zich wapenen moesten. Daar echter diezelfde gedachte Christus bezield had, zou deze dan zijn kracht ontleend moeten hebben aan de verwachting, dat hij na zijn lijden in het zondigen gestuit zou worden. En het behoeft wel geen betoog, dat de auteur dit niet kan bedoeld hebben. Wij vereenigen ons dus ook daarin met Holwerda, dat *ὅτι* door *dewijl* of *daar* moet vertaald worden. Maar daarentegen volgen wij hem niet, wanneer hij nu hier dit denkbeeld uitgedrukt vindt, dat „naar Gods bedoelingen het doorgestane lijden den mensch op den duur van het zondigen moet terughouden, en teweegbrengen, dat hij niet meer zondige." Er wordt toch niet gesproken van het doel, waarom God den mensch lijden beschikt, of van hetgeen de mensch daaronder *verpligt* is te doen, maar van den toestand, waarin de dood den mensch werkelijk plaatst. Werd toch, gelijk de auteur evenals Paulus doet, in het vleesch de zetel van de zonde gezocht, dan volgde daaruit, dat, als de dood bij den mensch een einde gemaakt had aan zijn leven in het vleesch, ook het zondigen voor hem opgehouden had. Maar kon hij dan op aarde gerust voortgaan in het kwade? Volstrekt niet. Want al hield bij zijn dood het zondigen op, de gevolgen der bedreven zonden bleven bestaan, of eigenlijk, de tijd der vergelding brak dan eerst regt aan. De rijke man van de gelijkenis kon nu zeker niet langer vrolijk en prachtig leven, maar wel door pijnen gefolterd worden (Luk. 16: 23). Men moge tegen zulk een voorstelling ernstige bedenkingen hebben, zij was destijds de gewone, en ligt ook aan deze woorden ten grondslag. Was het dus voor den Christen een geluk, dat de dood

hem aanbragt, wanneer hij daardoor in het zondigen werd gestuit, dan moet ὅτι κτέ. dienen om de vermaning τ. α. ἔ. ὁπλίσασθε nader te motiveren [1]), en εἰς τὸ κτέ. om hare strekking aan te wijzen, en meenen wij duidelijkheidshalve dit geheele gezegde op deze wijze te mogen omschrijven: „Volgt derhalve het voorbeeld van Christus na, en zoekt onder uw lijden om zijnentwil uwe kracht in de overtuiging, die ook hem bezielde, dat het verkieselijker is te lijden om der geregtigheid wil dan uit eigen schuld. Ziet toch, welk heil de dood u terstond reeds aanbrengt. Het zondigen houdt voor u op. En daarom dringe u dan ook die overtuiging, om zoolang gij nog op aarde leeft, niet de begeerlijkheden der menschen, maar Gods wil te doen. Het loon der geregtigheid zou u anders ontgaan!"

De vermelding van „de begeerlijkheden der menschen," die niet nagevolgd mogten worden, en de gedachte aan de kortheid van den tijd, dien het den lezers nog maar vergund zou zijn op aarde naar Gods wil te leven (vgl. vs. 7), geeft den auteur aanleiding zijn laatste vermaning nu dus voort te zetten: „Want het is genoeg, dat gij in den verloopen tijd den wil der heidenen volbragt hebt en gewandeld in ongebondenheid, begeerlijkheid, dronkenschap, brasserij, zwelgerij en ongeoorloofde afgoderij." Maar juist, omdat zij zoolang hetzelfde gedrag geleid hadden als hunne heidensche medeburgers, zagen dezen er nu vreemd van op, dat zij niet medeliepen „tot denzelfden stortvloed der losbandigheid," en daar zij de oorzaak dier verandering niet begrepen, waren zij gereed hen te verdenken en te beschuldigen, dat zij dit slechts voor de leus nalieten, maar inderdaad in het verborgen aan allerlei gruwelijke lusten botvierden. Die laster, des te moeijelijker te wederleggen, omdat hij uit boosaardigheid voortkwam, vervulde den schrijver met hevige verontwaardiging, en hij gaf daaraan lucht in de woorden: „Zij zullen rekenschap geven aan hem, die gereed staat levenden en dooden te oordeelen." En nu eindigt hij deze pericope aldus: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. Het redegevend woord γάρ heeft niet op

---

[1]) Het valt in het oog, dat nu slechts de algemeene gedachte, dat het beter is goeddoende te lijden, zoowel op Christus als op zijne volgelingen toegepast wordt, maar dat de wijze, waarop die hier voor de lezers wordt ontwikkeld en gemotiveerd, naar hunne bijzondere behoeften is ingerigt.

den geheelen voorafgaanden volzin betrekking, maar op νεκρούς, en moet strekken om aan te wijzen, op welken grond dat gerigt ook over de dooden zou gaan. Daaruit blijkt tevens, wat buitendien natuurlijk ware, dat beide malen van νεκροί in dezelfde beteekenis gesproken wordt. Worden daaronder nu vs. 5 krachtens de tegenstelling ζῶντας zulken bedoeld, die ten tijde van het wereldgerigt dooden zouden zijn (vgl. Openb. 20: 12, 13) [1], men moet dus ook vs. 6 aan zulken denken, die dooden waren op het oogenblik, dat hun het evangelie werd verkondigd, en zijn het daar boozen en goeden, men mag dat woord dan ook hier niet tot de vromen onder hen beperken. Ook εὐαγγελίζεσθαι komt hier dus in de gewone beteekenis voor van de prediking van het Messiaansche heil. Dit volgt uit καί. Dezelfde blijmare is tot de dooden gebragt als tot de levenden. Dat was reeds geschied, toen de auteur dit nederschreef. Daarom gebruikt hij den aoristus. En spreekt hij er van als van een bekende zaak, hij heeft dan hetzelfde feit bedoeld, waarvan hij H. 3: 19, 20 een bijzonderheid vermeld had. Daartegen kan men niet met regt inbrengen, dat hij hier niet zegt, door wien die prediking was geschied. Hij had evenmin vs. 5 den naam genoemd van hem, die stond te komen ten gerigte. In dit verband was het overbodig. De nadruk moest daar en hier vallen op de zaak zelve, dat het gerigt weldra zou gehouden worden, en dat het evangelie was gepredikt. En moest dan niet iedereen erkennen, dat dit gerigt zich met volle regt zou uitstrekken over allen, hetzij zij dan leefden of gestorven waren, daar allen het evangelie hadden gehoord? Die verkondiging toch was niet maar voor de leus geschied, en allerminst tot veroordeeling der dooden, maar met het ernstige doel ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. Dat σαρκί en πνεύματι dativi van betrekking zijn, is boven aangetoond, en evenzoo, dat σάρξ en πνεῦμα in deze pericope niet in ethischen zin bedoeld zijn, maar het stoffelijk en het onstoffelijk deel van den mensch te kennen geven. *Κριθῆναι*, ofschoon een vox mediae significationis, heeft

---

[1]) Daar het gerigt, ofschoon zeer aanstaande geacht, toch altijd iets toekomstigs was, vindt Holwerda (t. a. pl., bl. 510) het praesens ζῶντας vreemd. Het komt mij voor, dat dit daaruit verklaard moet worden, dat zoowel hier als op de plaatsen door hem aangehaald de auteur spreekt van personen, die op den tijd, over welken hij handelt, niet *zouden* leven maar *werkelijk* leefden.

hier, evenals 2 Thess. 2: 12 en elders, en als ons *vonnissen*, wanneer het van schuldigen gebruikt wordt, het nevendenkbeeld van veroordeeling. Wijst de aor. *κριθῶσι* op een verloopen feit, het praes. *ζῶσι* kenteekent een toestand, die nog voortduurt. En wordt door *κατά* c. acc. het begrip van overeenkomstigheid in allerlei wijzigingen uitgedrukt [1]), er bestaat dan ook geen bezwaar om *κατὰ ἀνθρώπους* te vertalen door *naar het oordeel*, of, wat op hetzelfde neerkomt, *in het oog der menschen*, en *κατὰ θεόν*, dat op gelijke wijze moet opgevat worden, door *naar het oordeel van God*. Zoo luidt dan dit vs. aldus: „opdat zij wel naar het vleesch in het oog der menschen gevonnist zouden zijn, maar naar den geest in het oog van God zouden leven." Zietdaar dan, wat er voor de dooden het heilrijk gevolg van was geweest, wanneer zij die evangelieprediking geloovig aannamen! Daar het wereldgerigt en dus ook de opstanding nog niet had plaats gehad, bleven zij zeker in den hades, en daar de menschen, die alleen oordeelen kunnen over hetgeen zij zien, geen verandering in hun toestand waarnamen, en de dood de straf der zonde was, moesten dus dezen hen nog beschouwen als gevonnist. Maar voor God, die ziet en weet ook wat niet voor oogen is, had er in hun lot een geheele omkeering plaats gegrepen. Zij leefden nu naar den geest. Hun was wedervaren, wat aan Christus zelven geschied was, toen de menschen hem gedood hadden naar het vleesch. Hij was door God levend gemaakt naar den geest (3: 18). Eerst na en door zijn opstanding mogt hij in het bezit en genot komen van die heerlijkheid en magt, die hem toebehoorde als den Messias (vs. 21, 22), toch verkeerde hij nu reeds in zulk een toestand, die waarlijk *leven* heeten kon, omdat er een groote mate van werkzaamheid en geluk mede verbonden was. Datzelfde viel dus in hunne mate aan de dooden ten deel, die de prediking van hem aannamen. En zouden zij nu bij het wereldgerigt uit de dooden opstaan en door hem in zijn koning-

---

[1]) Vgl. Winer, *Gr. Gramm.*, 6e Aufl., S. 358. Er zijn, die *κατά* hier opvatten als *op de wijze van*. Maar behalve dat er moeijelijk reden van kan gegeven worden, waarom de auteur zou gezegd hebben, dat de dooden geoordeeld waren *zooals alle menschen* (Weiss, t. a. pl., S. 71), daar er van de dooden in het algemeen gesproken wordt, zou het ook onjuist zijn hun leven te beschrijven als een leven *op de wijze van God*, d. i. zooals het met Gods wezen overeenkomt, daar zij toch altijd nog in den onvolkomen toestand van den hades waren gebleven.

rijk worden overgebragt, de overigen zouden het zich zelven te wijten hebben, dat zij daarvan door hem werden uitgesloten.

Tegen deze verklaring kon echter een bedenking worden gemaakt, die wij nog moeten hooren. Zeide toch de auteur, dat vóór de prediking van Christus alle dooden geoordeeld waren naar het vleesch en niet leefden naar den geest, hij moest dan — kon men tegenwerpen — van meening geweest zijn, dat alle dooden in denzelfden toestand verkeerden, maar dan zou hij ook in lijnregten strijd zijn geweest met de heerschende voorstelling, dat de regtvaardigen, zooals een Abraham, zich in het onderaardsche paradijs bevonden. Intusschen is het eerste zijn meening niet geweest, want als hij H. 3: 19 de ongehoorzamen „geesten in de gevangenis" noemt, moet hij ook een plaats van geluk voor de goeden aangenomen hebben. Doch hoezeer dus hun toestand verschilde van dien der boozen, toch konden zelfs de profeten, die volgens H. 1: 11 wisten, welk lijden en welke heerlijkheid den Christus wachtten, maar de evangelieprediking van zijne verschijning niet hadden gehoord, eerst nu heeten te leven naar den geest, nu Christus werkelijk onder hen verscheen. Buitendien kan men echter wel aannemen, dat de auteur vs. 5 van het aanstaande oordeel sprekende, dat ook over de dooden gaan zou, wel allen heeft bedoeld, maar toch vooral aan de boozen onder hen heeft gedacht, en dat dit ook van invloed geweest is op zijne omschrijving van het doel dier prediking. Is hij hierin dus niet afgeweken van de heerschende eschatologie, het is daarentegen ten minste met die, welke elders in het N. V. gevonden wordt, kwalijk te rijmen, dat hij niet een onoverkomelijke kloof stelt tusschen het paradijs en de plaats der pijniging [1]), daar den dooden zich nog een gelegenheid geopend had om zich te bekeeren. Zulk een verschil is echter allerminst vreemd in de eschatologie, waarin de phantasie zoo zeer werkzaam is. Maar levert deze toch doorgaans slechts den vorm voor hetgeen het godsdienstig nadenken noodzakelijk en dus waar achtte, wij schijnen hier dan ook een eigenaardige uitdrukking te vinden van de overtuiging, dat de kennis van en het geloof aan het evangelie voor allen zonder uitzondering, dooden zoowel

[1]) Luk. 16: 26.

als levenden, onmisbaar is om behouden te worden [1]). Die voorstelling, hoezeer, naar het schijnt, van den auteur niet afkomstig, had ook bij hem weerklank gevonden, en werd nu ook door hem tot zijn doel gebruikt om te bewijzen, dat het aanstaande gerigt te regt volstrekt algemeen zou zijn.

---

[1]) Vgl. H. 1 : 9.

Dordrecht, Aug. 1874. A. H. BLOM.

DE VERLOOFDEN TE KORINTHE

(1 Kor. VII: 36—38.)

De heer J. W. Straatman heeft, in den loopenden jaargang van dit Tijdschrift, bl. 400 vv., de aandacht gevestigd op 1 Kor. VII: 36—37 als een der „duisterste plaatsen in de paulinische brieven." Na een ontleding der gewone en meest bekende verklaringen, waaronder die van Meyer en Rückert, komt de geachte criticus tot de slotsom, dat de overgeleverde tekst onzin bevat en verbasterd moet zijn. Licht zal in de duisternis dagen, ja alle nevelen zullen worden weggevaagd, indien wij de pen halen door *γίνεσθαι* in vs. 36 en in plaats van *ὑπέρακμος* vs. 36 *ὑπέγγυος* lezen. Paulus zal hebben gedacht aan een vader, die „niet meer vrij is om te doen wat hij wil. Want hij is gebonden, hij heeft zijn woord verpand; hij zou, het huwelijk willende beletten, zijn woord moeten breken, iets dat hij in de gegeven omstandigheden niet zou kunnen doen, zonder zijner dochter groot verdriet aan te doen, en tegenover haar en haar minnaar zich als een meineedige te gedragen." Met dat geval voor oogen, zal de apostel geschreven hebben: „ „Doch meent iemand dat hij onwelvoegelijk met zijne dochter zou handelen, gesteld hij of zij ware verpand, — en is hij om die reden gebonden, d. w. z. zedelijk verplicht en gehouden zijn woord gestand te doen, hij doe wat hij wil; hij zondigt niet; dat zij trouwen. „ „Maar die in zijn hart vaststaat, aan geene noodzakelijkheid is gebonden, maar over zijn eigen wil macht heeft," d. w. z. aan anderen over zijn wilsbesluiten geen invloed behoeft toe te kennen, „en dit in zijn hart besloten heeft, zijne dochter te bewaren" (zijne maagdelijke dochter maagd te doen blijven), „hij doet wel.""

Met die zoogenaamde herstelling van den tekst kan ik mij niet vereenigen. Zij moge, overeenkomstig de verklaring van den arts, „gemakkelijk" gevonden zijn en, wat ik er gaarne bijvoeg, voor het vernuft van den heer Straatman getuigen, de operatie schijnt mij én onjuist én overbodig toe.

De mogelijkheid van tekstverbastering moet ongetwijfeld in het onderzoek naar den zin der overgeleverde woorden worden opgenomen. Maar even zeker voegt het ons, niet dan in den uitersten nood te schrappen wat ons bij de verklaring in den weg staat, of te wijzigen wat ons duister voorkomt. Vooral zullen wij behoedzaam moeten zijn, indien de handschriften, gelijk in het onderhavige geval, niet de minste aanleiding geven om ons aan een verbastering van den oorspronkelijken tekst te doen denken. Gaan wij desniettegenstaande aan het snoeien en enten, dan mogen wij geen oogenblik vergeten, dat ons gedrag alleen kan worden gerechtvaardigd door een onberispelijken uitslag van het volbrachte werk. De nieuwe vorm, dien wij in het leven hebben geroepen, moet zonder vlek of rimpel zijn, wat meer zegt: het ontstaan van den ouden, mismaakten, verklaren.

Noch het een, noch het ander kan van de tekstverbetering, door den heer Straatman voorgeslagen, worden gezegd. Het blijft een raadsel, wat de afschrijvers mag bewogen hebben, γίνεσθαι in te voegen en ὑπέγγυος in ὑπέρακμος te veranderen. Onze tekstemendator waagt zelfs niet de geringste gissing, om ons het spoor der oplossing te wijzen.

Ware nu maar, afgezien van het genoemde bezwaar, het resultaat der verrichte operatie aannemelijk! Inderdaad worden wij slechts van het eene donkere vertrek naar het andere overgebracht. Immers S. laat den apostel denken aan een geval, dat deze onmogelijk op die wijze kan hebben behandeld. Stel u voor een vader, die „aan bepaalde voorwaarden onderworpen", die gebonden is; een man, die zekere verplichtingen heeft te vervullen, waaraan hij zich niet kan onttrekken, zonder een meineedige te worden Zulk een man zou toch lust hebben, zijn woord te breken, en als hij er met Paulus over spreekt, door dezen worden afgescheept met een uiterst flauw: „gij zondigt niet, indien gij uw woord houdt;" m. a. w.: „indien gij het liever doet, moogt gij ook wel een meineedige worden." Paulus zou een meineed, zij het ook in bedekte termen, geoorloofd hebben verklaard, en dat nog wel alleen, opdat de meineedige

minder last zou hebben van den „aanstaanden nood!" Blijkens vs. 26 en 28 toch bestond de voornaamste reden, waarom de apostel den ongehuwden staat boven den gehuwden stelde, hierin dat echtgenooten en ouders weldra grooter verdrukkingen wachtten, dan de ongehuwde mannen en vrouwen.

De schrijver van het welbekende *μὴ γένοιτο* zou zich wel anders uitgelaten hebben tegenover den zedeloozen vader met zijn vermeend gemoedsbezwaar, en in plaats van het meer dan vrijgevige, luchthartige en lichtzinnige: „hij doe wat hij wil; hij zondigt niet, dat zij trouwen," uit de volheid zijner verontwaardiging, op hoog ernstigen toon, veeleer in dezer voege hebben gesproken: „hij doe wat hij *moet* doen; zoo niet, hij zondigt; hij late hen trouwen." Dat laatste zou geen vergunning, maar een stellig gebod zijn geweest.

Bovendien heeft het gemoedsbezwaar van den vader, door S. geïntroduceerd, geen redelijken grond in de op handen smarten en daarop gebouwde vermaning, liever ongehuwd te blijven. De vermeerdering van het lijden zou toch niet hem, maar zijne dochter treffen. Durfde zij het wagen en had haar aanstaande echtgenoot geen bezwaar, ja drongen beiden aan op de voltrekking van het huwelijk, dat de vader niet kon verhinderen zonder zich schandelijk te gedragen ten opzichte van zijn kind, dan valt het moeielijk te gissen, waarom hij nog met gemoedsbezwaren worstelen kon. Men zou hier moeten denken aan een zoo groote mate ouderlijke liefde voor het toekomstig welzijn van een kind, als wederom niet te rijmen is met het gedrag en karakter van den vader, die over zijne dochter beschikt, zonder een oogenblik te vragen naar haren wil, en dat nog wel „bij zulk een gewichtige aangelegenheid als een huwelijk." De man is inderdaad een karikatuur van allen, wier gemoed ooit, in ouderen of nieuweren tijd, bezwaard heeft geheeten.

Moeten wij hem niettemin in Paulus' brief een werkelijk bestaan toekennen, dan rest ons weinig anders, dan de schouders op te halen over zooveel onnoozelheid. Men geve slechts acht op 's mans meening. Hij is, als vader, aan zekere voorwaarden verbonden, natuurlijk tegenover den aspirant schoonzoon. Jegens dezen zal hij zich bijzonder schandelijk gedragen, indien hij zijne dochter thuis houdt. Toch is hij naïef genoeg, zich om de eischen van den jongeling niet te bekommeren en in vollen ernst te meenen, dat hij zich alleen, althans in de eerste plaats en voor-

namelijk, ten opzichte van zijne dochter onwelvoegelijk zal gedragen, indien hij zijn woord breekt. Hoe het „groot verdriet," op die wijze het meisje „aan te doen," den armen papa aan de maling heeft gebracht!

Verder wil onze held ons diets maken, dat hij weet wat hij wil — „hij doe wat hij *wil*" — terwijl hij juist te voren, in denzelfden adem, ons heeft verzekerd, dat hij een prooi is van aarzeling en twijfel.

De overgang van het enkel- in het meervoud en de wisseling der subjecten in *οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν* blijven bij S. even zonderling en raadselachtig als bij zijne voorgangers. Van het meisje is gesproken, van haar aanbidder daarentegen met geen enkel woord. Hij valt als een echte tooneelheld uit de lucht, juist op het oogenblik, dat men hem noodig heeft, om een verrassende wending te geven aan het tragisch komisch verhaal, hoewel geen sterveling aan hem dacht of denken kon. Een minder poëtisch gestemde auteur zou gezegd hebben: „hij zondigt niet, hij late haar trouwen."

Waarom den pendant van den besproken vader, blijkens vs. 37, een „*eigen* wil" wordt toegekend, hoewel zijn collega ook zeer goed wist wat hij wilde — *ὃ θέλει* — blijft duister. Ja, het geheele bestaan van dien tegenhanger zweeft in de lucht. Hij heeft zich niet aan bepaalde voorwaarden onderworpen, behoeft dus niet te vreezen, dat hij zich schandelijk zal gedragen, jegens wien ook, indien hij zijne conscientie volgt en zijn wil doorzet; hij is derhalve geen werkelijk tegenbeeld van den aarzelenden schuldenaar. Hij is vrij, de ander gebonden. Het gaat daarom niet aan, hun verder gedrag te vergelijken en wat de tweede in zijne gebondenheid niet doen mocht, *beter* te noemen, vs. 38, dan wat die eerste, overeenkomstig zijn plicht, verrichtte. Indien gij een muntstuk, dat u toekomt, aan de armen geeft, handelt gij volstrekt niet beter, dan wanneer gij het aan hem ter hand stelt, dien het toebehoort, krachtens een vroeger gesloten overeenkomst. Het is eenvoudig onmogelijk uw gedrag in het eene met dat in het andere geval te vergelijken.

Maar was de vader van vs. 37 wel inderdaad zooveel vrijer in zijn wenschen en handelen, dan zijn voorganger? De heer Straatman zegt het, doch in strijd met de logische onderstelling, dat de *maagd* in beide verzen, afgezien van alle panden en borgtochten, verloofd was. Alzoo zou Paulus den vader, die weigert

zijne reeds verloofde dochter af te staan, en die toch zedelijk verplicht is zijn woord te houden, hebben geprezen, ja zelfs hoog verheven boven den meer nauwgezetten man, die aarzelt een meineed te doen. Vastheid van karakter, moed om door te tasten en vol te houden, stonden hoog aangeschreven bij den apostel; maar dat hij ooit als zoodanig zou hebben geroemd het niet overgeven of loslaten, het *bewaren*, van iets dat men niet langer zijn eigendom mag noemen, al is het dan ook slechts een maagd zonder wil, in trouwe, dat is te veel gevergd van de lezers der paulinische brieven.

Summa summarum: de operatie van den heer Straatman voldoet niet aan de eischen der kunst. Zij sticht nieuwe verwarring en schept andermaal „onzin", in plaats van een einde te maken aan de bestaande moeielijkheden.

Zij is ook ten eenenmale overbodig; want de overgeleverde tekst geeft een goeden zin, voor allen die slechts lezen, wat de beste handschriften berichten. De heer Straatman kon dit niet, omdat hij niet vrij was, maar gebonden, verward in de strikken der traditie. Zijn conservatisme heeft hem parten gespeeld.

„Er is blijkens het verband spraak van een geval, waarin het den vader niet alleen geoorloofd, maar zelfs plicht zou zijn, zijne dochter uit te huwelijken, en daardoor af te wijken van den raad des apostels om, met het oog op den ophanden zijnden nood, geen huwelijksverbintenis te sluiten."

Twee misvattingen voor één, door S. als een axioma aan het hoofd van zijn betoog geplaatst. De eerste is, dat hier blijkens het verband sprake zou zijn van een vader en zijne dochter. Zoo spreekt een traditioneele onderstelling, die alle uitleggers van elkander overnemen, en die dagteekent uit den tijd, toen men voor het eerst in sommige codices tweemaal ἐκγαμίζων schreef in plaats van het oorspronkelijke γαμίζων, vs. 38. De sinaïticus, alexandrinus en vaticanus hebben, o. a., de echte lezing bewaard. In het eerstgenoemde handschrift heeft de tweede hand het tweede γαμίζων gewijzigd in ἐκγαμίζων. Die tweede hand dacht, gelijk zoovele andere handen van copiïsten, dat Paulus vs. 36 en 37 had gesproken van een vader en zijne dochter, dat er dus kwestie was van het *uithuwelijken* eener maagd. Maar ὁ γαμίζων kan niet beteekenen: *die uithuwelijkt*. Dan zullen de letters ἐκ zijn uitgevallen en men schreef: ὁ ἐκγαμίζων = *die uithuwelijkt*. De „correctie" vond bijval en de eerste proeve van

genezing van den gezonden, maar verbasterd verklaarden tekst was geleverd. De gevolgen konden niet uitblijven. Niemand heeft sedert den zin van Paulus' woorden begrepen.

Misschien was men op het dwaalspoor gebracht, omdat men de beteekenis van het waarschijnlijk weinig voorkomende γαμίζω niet kende. Het is althans opmerkelijk, dat dit werkwoord, buiten 1 Kor. VII, slechts viermaal in het N. T. gebruikt, op alle plaatsen in een aantal handschriften heeft moeten wijken voor ἐκγαμίζω of γαμίσκω. Ik aarzel niet te verklaren, dat oorspronkelijk overal een der vormen van γαμίζω werd geschreven, waaraan wij de beteekenis hebben te hechten van: *ten huwelijk nemen*. Matth. XXII: 30, Mc. XII: 25, Luc. XVII: 27; XX: 34 en 35 is er sprake van vrouwen of meisjes, die *ten huwelijk genomen worden*, nadat er vooraf iets gezegd is van mannen, die al of niet *huwen*. Hoe verkeerd de „correctie" *uitgehuwelijkt worden* is, blijkt zonneklaar uit Matth. XXII: 30 en parallele plaatsen, waar in het voorafgaande duidelijk staat, dat de zeven broeders achtereenvolgens de vrouw tot hunne echtgenoote *namen*, terwijl er, blijkens het verhaal, niemand was, die haar kon *uithuwen*.

Lezen wij nu wat Paulus 1 Kor. VII: 38 schreef: „derhalve, én hij die ten huwelijk neemt handelt goed, én hij die niet ten huwelijk neemt, handelt beter;" dan blijkt uit het verband, dat in het voorafgaande sprake moet zijn van iemand, die wat ten huwelijk had te nemen, m. a. w. van een verloofde en zal er gerept zijn van twee personen, dan tevens van zijne bruid, anders gezegd: van twee verloofden. Hoofdpersoon blijft intusschen de man, die een „meisje" heeft en denkt over al dan niet trouwen.

Het kan ons na deze opmerking niet verwonderen, dat „de vader en zijne dochter" allen uitleggers, ook den heer Straatman, hetzij zij dit bekennen of niet, dwars in de maag zitten. Hoe zij ook met hen sollen, zij weten geen raad met het geïmproviseerde tweetal. Zij maken een dwaas figuur tegenover elkander en tegenover het publiek; men begrijpt noch den toestand der dochter, noch de houding van den vader. Vreemd mag het daarom heeten, dat niemand opmerkte, hoe met terzijdestelling van het verknoeide vs. 38, niets de onderstelling wettigde, dat hier sprake zou zijn van een vader en zijne dochter. Integendeel; wie onbevangen leest en aan alle woorden de hun toekomende beteekenis laat behouden, moet ronduit verklaren: er kan geen kwestie zijn van een vader en zijne dochter. Noch de een, noch de andere

wordt met name genoemd; en παρθένος, waarvoor men de goedheid heeft *dochter* of *huwbare dochter* in de vertaling te schrijven, beteekent dit nergens in het N. T. Als een vader spreekt van een zijner dochters en er prijs op stelt te doen uitkomen, dat zij nog een maagd is, dan kan hij volgens het nieuw-testamentisch grieksch niet volstaan met te gewagen van zijne παρθένος, maar dan moet hij melding maken van zijne θυγάτηρ παρθένος. Zie Hand. XXI: 9. Paulus erkent de rechtmatigheid van dit spraakgebruik, blijkens 1 Kor. VII: 25, 28 en 34, waar παρθένος kennelijk niets anders beteekenen kan dan *maagd*, afgezien van alle betrekkingen, die wellicht nog tusschen de bedoelde meisjes en hare vaders bestaan. Wat geeft recht te onderstellen, dat de apostel hetzelfde woord, in één hoofdstuk, eerst driemaal in den gewonen zin van *maagd* en onmiddellijk daarop tweemaal in de geheel ongebruikelijke beteekenis van *dochter* zal hebben gebezigd? Had hij werkelijk van iemands dochter willen spreken, hij zou θυγάτηρ of θυγάτηρ παρθένος hebben gezegd. En hij zou dat hebben gedaan in goed gezelschap. Xenophon schrijft b.v. Cyr. 4, 6, 9: ἔστι δέ μοι, ἔφη, καὶ θυγάτηρ παρθένος ἀγαπητή κ. τ. λ.; Mem. 1, 5, 2: εἰ δ' ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου γενόμενοι βουλοίμεθά τῳ ἐπιτρέψαι ἢ παῖδας ἄῤῥενας παιδεῦσαι, ἢ θυγατέρας παρθένους διαφυλάξαι κ.τ.λ.

De maagd van 1 Kor. VII: 36, 37 is de verloofde van hem, die eerst τὶς, dan ὃς heet en die hier optreedt als de man met het gemoedsbezwaar, beter gezegd: met de neiging in het hart om aan des apostels raad gehoor te geven en niet te huwen. Hij heeft een „meisje"; hij kan haar trouwen. De toestemming van den vader, indien die noodig mocht geweest zijn, is verleend. De aanstaande vrouw is *ten huwelijk gegeven*, maar nog niet *ten huwelijk genomen*. De toekomstige echtgenoot mag haar inmiddels reeds „*zijne* maagd" noemen; want zij is hem afgestaan, zijn eigendom. Zoo heet Maria Luc. I: 27 παρθένος, hoewel zij reeds aan een man, genaamd Jozef, *ten huwelijk was gegeven*, ἐμνηστευμένη, omdat zij nog in alle eer en deugd verklaren mocht: ἄνδρα οὐ γινώσκω, vs. 34, m. a. w. omdat Jozef haar nog niet *ten huwelijk had genomen*. In gelijken zin stelt Paulus, 2 Kor. XI: 2, de betrekking tusschen de gemeente en haar verloofden, alsnog afwezigen minnaar, Christus, voor onder het beeld der verhouding eener reine maagd ten opzichte van den man, voor wien zij is bestemd.

De tweede misvatting, boven bedoeld, waarvan de heer Straatman

bij zijn onderzoek uitging, bestaat hierin dat hij denkt aan een geval, waarbij het „niet alleen geoorloofd, maar zelfs plicht zou zijn," het huwelijk in kwestie te sluiten. Het „verband" leert dit niet en wijst duidelijk aan, dat er sprake is van een geval, waarin het den eerstgenoemden *τὶς* geoorloofd zou zijn juist zoo te handelen als de later, vs. 37, aangehaalde *ὅς* deed. Noch de een, noch de ander, was verplicht te doen wat hij deed. Beiden hadden de handen vrij. Het verschil bestond hierin, dat de een *meende*, om zekere redenen, niet vrij te zijn; terwijl de ander zoodanige meening niet koesterde. Dat *meenen* — geheel wat anders dan *weten*, dat zekere verplichting op hem rustte — bracht den eerstgenoemde in tweestrijd met zichzelf.

Wat hij dan meende? Dit, dat hij zich wellicht schandelijk zou gedragen ten opzichte van zijn meisje, indien hij de voltrekking van het huwelijk, met het oog op de paroesie, verschoof. Aanleiding tot dit vermoeden gaf hem de omstandigheid, dat zijne aanstaande *ὑπέρακμος*, den bloeitijd te boven, de jaren der jeugd voorbij, niet zoo heel jong meer was. Zijn uitstel kon tegenover haar den schijn van mindere belangstelling van zijne zijde hebben. Dan wel: het kon haar licht doen denken, dat er nu, paroesie of geen paroesie, van het huwelijk niets komen zou, want moest zij nog een tijdlang wachten, dan gingen intusschen hare laatste „beste jaren" voorbij en zij werd te oud om nog te genieten van het huwelijksleven. Dit was haar toegezegd; het was haar recht en vandaar dat haar minnaar meenen kon, zich wellicht schandelijk tegenover haar te gedragen, indien hij haar, met het oog op de paroesie, liet wachten. Was zij wat jonger en dus niet *ὑπέρακμος*, dan, kon hij meenen, het huwelijk heeft geen haast, het kan altijd nog worden gesloten, indien het blijkt dat Jezus niet zoo spoedig wederkomt, als wij aanvankelijk hadden verwacht. Ik zeg niet, dat hij in dit geval niet weer een andere bedenking tegen het opvolgen van des apostels raad zou hebben ingebracht. Integendeel, deze *τὶς*, met zijn warm hart voor zijne *παρθένος*, zou altijd wel liever zijne Dulcinea te wille zijn geweest, dan zijn leermeester in de godsdienst. De man is type. Hij poseert eenvoudig als voorbeeld. Datzelfde geldt van het *ὑπέρακμος* zijn, waarvoor men elke andere eigenschap eener jonge dame in de plaats kan stellen, die deze geldend zou kunnen maken om aan te dringen op de voltrekking van een voorgenomen en haars inziens onnoodig uitgesteld huwelijk.

De heer Straatman zal nog wachten op een rechtvaardiging van het door hem geschrapte *γίνεσθαι*. Hij hebbe slechts de goedheid zich wederom los te maken van de traditie, ditmaal van de overgeleverde interpunctie in de eerste plaats en vervolgens van de gangbare onderstelling, dat *τὶς* het subject van *θέλει* moet zijn. Hier had de nieuwe synodale vertaling hem terecht kunnen helpen, met haar: „en alzoo geschieden moet wat zij wil." Zij neemt *ὀφείλει*, zoo min als S. impersonaliter, erkent *ὃ θέλει* als subject en merkt zeer juist op, dat hier wel sprake kan zijn van den wil der maagd, niet van dien des minnaars, die niet weet wat hij doen zal.

Het geval, door Paulus gesteld en behandeld, geldt derhalve de verloofden te Korinthe. Wat zullen zij: het voorgenomen huwelijk sluiten, of uitstellen? De algemeene regel, waaraan ook zij zich hebben te houden, is reeds vs. 17 genoemd. Zij moeten hunne verbintenis als verloofden niet verbreken, maar ook niet in den echt treden. Zij behooren eenvoudig te blijven wat zij zijn.

Evenwel, die regel is geen regel zonder uitzondering, geen wet des Heeren, slechts een vriendelijke vermaning van den apostel. Men kan daarvan afwijken, zonder te zondigen. Indien b.v. iemand meent, dat er omstandigheden zijn, waarom het leelijk zou wezen tegenover zijne bruid, niet aan haren wensch te voldoen en overeenkomstig hare stellige begeerte het huwelijk te sluiten; dan behoeft hij zich door de waarschuwing van Paulus niet te laten weerhouden. Hij kan zijn gang gaan. Als hij doet, wat zij wil, zondigt hij niet. Laten zulke personen maar liever trouwen, dan op twee gedachten blijven hinken. Wie daarentegen dergelijke bezwaren niet heeft, baas is over zijn eigen wil, zich niet laat beheerschen door wenschen van zijn meisje, en zelf liever haar als zijne *παρθένος* behoudt dan haar tot zijne vrouw te nemen, die moet ook maar weten wat hij doet. Indien hij er bij blijven kan, hij handelt best, oneindig beter dan de ander.

Op die wijze verklaard, komt elk woord tot zijn recht, houdt o. a. *γαμείτωσαν* op onzinnig te zijn, want de beide subjecten, *τὶς* en *παρθένος*, zijn reeds genoemd. Het is nu duidelijk, waarom de *eigen wil* van *ὅς* in vs. 37 met nadruk wordt genoemd; en het geheel past uitmuntend in het redebeleid van den apostel, die over gehuwden en ongehuwden reeds had gesproken, maar de verloofden te Korinthe nog niet opzettelijk had herdacht.

Wij vertalen derhalve, zonder een enkele verandering te brengen in den overgeleverden tekst:

„Doch indien iemand meent, dat hij onwelvoegelijk handelen zou ten opzichte van zijne maagd, indien zij boven den bloeitijd is, en dus geschieden moet wat zij wil, hij doe het, hij zondigt niet, dat zij trouwen! Maar die vaststaat in zijn hart, niet onweerstaanbaar gedrongen wordt, maar macht heeft over zijn eigen wil, en dit in zijn hart besloten heeft, zijne maagd te bewaren," d. w. z. haar niet te verstooten, noch tot zijne vrouw te verheffen, maar maagd te laten en als zijn meisje steeds bij zich te houden, „hij doet wel. Derhalve, én die ten huwelijk neemt, handelt goed, én die niet ten huwelijk neemt, handelt beter."

Winkel, Sept. 1874. W. C. VAN MANEN.

DE GODSDIENST, DE WETENSCHAP EN HET LEVEN.

GEDACHTEN OVER „GODSDIENST ZONDER METAPHYSICA".

Velen zullen zeker met mij den heer A. G. van Hamel dankbaar zijn, dat hij zijn bekend praeadvies aan de vergadering van Moderne Theologen in April l.l. ter uitgave afgestaan [1]) en aan de uitbreiding en aanvulling daarvan een gedeelte van zijne zomerrust ten offer gebracht heeft. Vrienden en tegenstanders beiden moeten er prijs op stellen, dat zij gelegenheid ontvangen om zijne denkbeelden gezet en kalm te overwegen. De mondelinge discussie, hoeveel zij overigens moge voorhebben, mist dikwerf de noodige bepaaldheid en leidt daarom zelden tot duidelijk omschreven resultaten. Is dit in het algemeen waar, hoeveel te meer wanneer de discussie loopt over zoo belangrijke en moeilijke problemen, als door den heer van Hamel werden „ingeleid". Dán vooral wenscht men te kunnen lezen en herlezen, voordat men zich vermeet te beoordeelen en een afwijkend gevoelen uit te spreken.

Aan de bedoeling van den praeadviseur zelven wordt voldaan, indien zijne verhandeling tot verdere gedachtenwisseling leidt. Ik mag dus rekenen op zijne goedkeuring, wanneer ik daartoe eene bijdrage lever. De reden, waarom ik dat doe vóór anderen, is hoogst eenvoudig. Aan de moeite, die de redactie van een tijdschrift met zich brengt, beantwoordt het voorrecht eener vroegere kennismaking met den inhoud. Toen de „Godsdienst zonder Metafysica" den lezer onder de oogen kwam, had ik die reeds gelezen en overdacht. Niets is dus natuurlijker, dan dat ik anderen vóór ben. Doch daarom hoop ik niemand in den

[1]) Hierboven bl. 477—509.

weg te staan: wie zich verder opgewekt mocht gevoelen om een woord mede te spreken, melde zich vrijelijk aan; de redactie van het Theologisch Tijdschrift zou hare roeping miskennen, indien zij hare beschikbare ruimte niet voor hem openstelde.

Meer dan de schijn van voorbarigheid kwelt mij de vrees, dat ik bevonden zal worden weinig méér te hebben gezegd dan reeds, in een anderen vorm, bij voorbaat door Hugenholtz was in het midden gebracht [1]). In de hoofdzaken gevoel ik mij met hem volkomen homogeen. Waartoe dan — zal men vragen — na dien Homerus de Trojaansche oorlog nog eens bezongen? Tot mijne verdediging heb ik alleen aan te voeren, dat mij rijker bouwstoffen ten dienste stonden dan hem. Dientengevolge zal ik hier en daar de lijnen scherper kunnen trekken. Bovendien is de zaak belangrijk —, de taak die wij ons stellen groot genoeg, om van dezelfde zijde door meer dan één arbeider te worden aangevat.

„Welke waarde hebben de pogingen die in den laatsten tijd zijn aangewend om den godsdienst los te maken van alle metafysica, hem op te vatten als levensbeschouwing, niet als wereldbeschouwing, en het christendom te beschrijven als zedelijk idealisme?"

Zoo luidde de vraag, die in de vergadering van Moderne Theologen aan de orde werd gesteld. Hare formuleering is niet gelukkig. Pogingen om den godsdienst op te vatten als levensbeschouwing en het Christendom te beschrijven als zedelijk idealisme — dat klinkt vreemd en verdacht. „Opvatting" en „beschrijving" van een of ander object — vooral de laatste — hangen immers af van dat object zelf en zijn juist of onjuist, naar gelang zij daaraan al of niet beantwoorden? Van „pogingen" om het zoo en zoo „op te vatten" of te „beschrijven" schijnt men zich dus liever te moeten onthouden. Doch zooveel blijkt uit de aldus gestelde vraag — zoowel uit het meervoud „pogingen", als uit de tijdsbepaling — dat wij hier staan niet tegenover de bijzondere meening van één enkel persoon, maar tegenover een *collectivum*, dat eene bepaalde richting volgt.

In die overtuiging worden wij versterkt door van Hamel's verhandeling. „Sommigen zijn hierin" — in de achterstelling van

---

[1]) Hierboven bl 410—425.

het metaphysische element en in de afleiding van den godsdienst vooral uit ethische verschijnselen — „tot het uiterste gegaan" en wenden de pogingen aan, waarop in de vraag was gedoeld (bl. 482). „N u z ij n e r o o k, die den godsdienst van alle metafysica willen losmaken" (bl. 491). „Tegenover de meeste beelden uit de godenwereld van heidendom en christendom, vooral van het laatste, zijn w ij nog niet in dat stadium" (bl. 508).

Het is voor hem, die zich aangordt tot den strijd, eene minder aangename ontdekking, dat hij zich tegenover eene geheele legerafdeeling geplaatst zal zien. En toch, in één opzicht verblijd ik mij over dat meervoud. De strijd, dien ik zal moeten voeren, wordt daardoor minder personeel. Ik gevoel mij vrijer, nu ik weet, dat ik met meer dan één tegenstander te doen heb. Ook tegenover de „sommigen" mag ik de regelen der hoffelijkheid niet uit het oog verliezen, maar kan ik toch, waar dat noodig blijkt te zijn, „de punten op de i's zetten." *Collectiva* zijn van nature hardhuidiger dan individuen en worden dat anders spoedig onder de ervaringen, die zij opdoen. — Inzonderheid verheug ik mij, dat ik niet in een tweegevecht met van Hamel gewikkeld word. Onze vriendschap zou daaronder wel niet lijden, maar het doet toch pijn, altijd weer op een vriend te moeten aanleggen. Bovendien zou de gedachte aan zijn persoon mij noodzakelijk belemmeren: ongaarne zou ik, door een rechtstreekschen aanval, medewerken om hem geheel te vereenzelvigen met stellingen, die hij zelf niet ten volle voor zijne rekening neemt. Het moet ook andere lezers van zijne verhandeling getroffen hebben, dat daarin een alles behalve dogmatische toon wordt aangeslagen. Van Hamel v e r m o e d t, dat „godsdienst zonder metafysica" de oplossing is van de hangende quaestie (bl. 478). Hij wil „voor het oogenblik slechts eenig denkbeeld geven van de methode der analyse, die hier, n a a r h ij m e e n t, moet worden toegepast" (bl. 500). Hij heeft „aangeduid, langs welken weg de godsdienstige quaestie, n a a r h ij v e r m o e d t, moet opgelost worden" (bl. 506). Zeker, ook voor de vermoedens die hij uitspreekt is de mensch verantwoordelijk. Maar de zoekende zielen hebben toch steeds vrijen aftocht. Men doet haar dus een ondienst, als men ze dwingt tot zelfverdediging en daardoor vastnagelt aan de plek, waar ze zich — voor een tijd wellicht — hadden nedergezet. Laat althans uit deze discussie, aan den éénen zoowel als aan den anderen kant, de „Rechthaberei" geweerd

blijven! Zoo richt ik mij dan tot het *collectivum*, welks resultaten van Hamel — niet dogmatisch, maar heuristisch en hypothetisch — heeft voorgedragen. Het dient nu ook een naam te hebben en moge zich dus tot nader orde den titel: de positivistische modernen laten welgevallen. Daarin is, zoo ik mij niet bedrieg, hunne richting zoo juist uitgedrukt als men in billijkheid mag verlangen [1]).

Mijne bezwaren tegen de positivistische modernen zijn reeds in den titel van mijn opstel aangeduid. Hunne beschrijving van den godsdienst, hunne bepaling van de grenzen der wetenschap en hunne opvatting van de behoeften en eischen van het leven zijn, naar mijne overtuiging, onbevredigend.

I.

Zeer juist hebben de positivistische modernen ingezien, dat hunne denkbeelden niet slechts wijsgeerig gestaafd, maar ook psychologisch en historisch gerechtvaardigd moeten worden. Men kan niet van alles alles maken. De „Entwicklungsfähigkeit" van elk object heeft hare grenzen, die door den aard en het karakter van dat object worden bepaald. Wanneer deze laatste door het historische proces aangetast en eindelijk geheel verloren zijn gegaan, dan noemen wij het nieuwe verschijnsel, dat ons nu voor oogen staat, niet langer eene ontwikkelingsphase van het vroegere, maar de opheffing daarvan, de vervanging van het oude door iets anders, wellicht iets beters. Zoo is het ook met den godsdienst. Wat zich in de 19de eeuw met dien naam tooit, moet kunnen bewijzen, dat het wezenlijk één is met hetgeen van de vroegste tijden af en tot heden toe zoo heeft geheeten. De „godsdienst zonder metaphysica" moet blijken godsdienst te zijn, of — van naam veranderen.

Niet altijd schijnen de positivistische modernen zich hiervan even helder bewust te zijn. Men overwege de volgende verklaring: „Specifiek-godsdienstige aandoeningen meen ik niet te mogen aannemen. Godsdienst is eigenlijk een formeel begrip, evenals wetenschap of kunst, waaraan het een of ander object eerst inhoud geeft. Daarom ook spreekt men beter van „godsdienstig-zedelijk leven", d. i. zedelijk leven godsdienstig gekleurd, dan

1) Verg. wat van Hamel zelf schreef bl. 479, 483 n. 1.

van „godsdienstig leven", dat alleen hooger leven kan beteekenen" (bl. 504 n. 1). — Dit is, gelijk ieder gereedelijk zal toestemmen, eene geheele omkeering van het gewone spraakgebruik. Mochten wij de woorden „godsdienst" en „godsdienstig" zóó ruim en onbepaald bezigen, ze als het ware ontdoen van hunnen inhoud, dan behoefde ook niet meer te worden onderzocht, of het zedelijk idealisme nog wel „godsdienst" kon heeten: dat zou dan door niemand kunnen worden in twijfel getrokken. Wij hebben het dus daarvoor te houden, dat de hier gegeven bepalingen niet ernstig gemeend zijn. Ze zouden trouwens, in het tegenovergestelde geval, voorop zijn gezet en op de behandeling van het geheele onderwerp doorloopend invloed hebben geoefend.

Het is veeleer de vaste overtuiging der positivistische modernen, dat ook „het historisch verschijnsel van den godsdienst de scheiding tusschen levensbeschouwing en wereldbeschouwing, de verwerping der metafysica toelaat" (bl. 482). Het komt hun voor, „dat zij die den godsdienst opvatten als enkel levensbeschouwing, het historisch feit van den godsdienst juist beschrijven" (ald.). Op de vraag, of hun „idealisme" godsdienst mag heeten, geven zij het antwoord: „Als het hier alleen om een naam te doen was, zouden wij dien volgaarne willen prijsgeven. De quaestie der etiket is voor ons geen hoofdvraag. Wat ons echter op dit punt behoedzaam maakt en ons doet aarzelen „de etiket van onze vaas af te scheuren", is vrees voor misverstand; wat wij volstrekt niet willen prijsgeven, is de overtuiging, dat het eigenlijke wezen van hetgeen men vroeger godsdienst noemde hier behouden is. Immers wat zich in den dienst der goden afspiegelde, was de toewijding aan een levensbehoefte of een levensideaal, dat men voor het hoogste hield. Waar zulk eene toewijding gevonden wordt, is derhalve „godsdienst", dit woord natuurlijk in symbolischen zin genomen" (bl. 500 v.).

In het laatste citaat komt tevens uit, waarin, volgens de positivistische modernen, het eigenlijke wezen van den godsdienst, dat zij meenen behouden te hebben, gelegen is. Zij ontkennen natuurlijk niet, dat in alle historische godsdiensten, het Christendom niet uitgezonderd, met de levensbeschouwing eene of andere wereldbeschouwing verbonden is. Doch deze laatste is iets bijkomstigs en kan dus worden weggenomen, zonder dat de godsdienst daardoor wordt opgeheven of ophoudt godsdienst te zijn. Meestal is die wereldbeschouwing supranaturalistisch,

doch dit verandert de zaak niet. „Supranaturalisme is op zich zelf nog geen godsdienst. Een supranaturalistische opvatting b.v. van den loop der zon, van de verschijning en onderlinge verhouding der hemellichamen, ja eigenlijk alle wondergeloof, in het algemeen genomen, is eenvoudig gebrekkige wetenschap en slechte filosofie. Eerst dan wanneer voor het bewustzijn van den mensch die hoogere wereld in betrekking komt met eene of andere zijner levensbehoeften, ontstaan al die gezindheden en stemmingen, die wij onder den naam van godsdienst samenvatten. Eerst dan wanneer hij, bij de beschouwing van de wereldgeschiedenis en het wereldbestuur, een of ander zijner idealen tot maatstaf neemt en daaraan alles ondergeschikt maakt, zoodat hij deze tot het doel van den arbeid der goden verheft, eerst dan is zijne filosofie meer dan vrucht zijner grillige verbeelding; eerst dan is zij godsdienst" (bl. 482 v.).

Indien deze opvatting in het algemeen waar is, dan moet zij natuurlijk ook toepasselijk zijn op de verschillende vormen, waarin zich de godsdienst historisch vertoond heeft of nu nog bestaat. Daarvan houden zich dan ook de positivistische modernen overtuigd. Op elken ontwikkelingstrap van de religie is niet de wereldbeschouwing, maar de levensbeschouwing de hoofdzaak. De belangrijkheid van het onderwerp moge mij tot verontschuldiging strekken, wanneer ik wederom — en zoo ook telkens in het vervolg — met letterlijke citaten bewijs wat ik verzeker. De natuurgodsdienst heet „in den grond vergoddelijking van het zinnelijke leven; de behoeften van dat leven worden beschouwd als de wetten, die de natuur, of althans een deel der natuur, beheerschen. Zoo men de wenschen van het zinnelijke leven idealen mocht noemen, zou men, paradox gesproken, kunnen zeggen: natuurdienst is zinnelijk idealisme, het geloof van den mensch aan de hooge beteekenis, aan de absolute waarde zijner zinnelijke levensbehoeften" (bl. 484). De familie- en volksgoden zijn „de bovennatuurlijke machten, die als beschermers en leiders optreden van zekere wenschen en idealen, voor het familie- en volksleven van zoo groot belang, dat men aan hun absolute waarde gelooft. In Jahve, als volksgod beschouwd, reflecteert zich dus eigenlijk het geïdealiseerde nationaal gevoel van Israël" (ald.). In het monotheïsme „weerspiegelt zich niet een zekere theoretische opvatting omtrent de eenheid van het heelal, maar een practisch streven naar levens-

harmonie, naar eenheid in de hoogste behoeften, wenschen, idealen van het leven" (bl. 485). Het Christendom mag worden beschreven „als zedelijk idealisme, dat wil zeggen: als een godsdienst, waarin niet het zinnelijk leven, of het nationale leven, of het maatschappelijk leven, of het kerkelijke leven, maar het zuiver zedelijk leven tot de ideale macht, tot het hoogste, godewaardigste element is verheven." „In den naam „Vader in de hemelen" reflecteert zich niet in de eerste plaats een zekere opvatting van het wereldbestuur, maar een zedelijk levensverschijnsel" (bl. 485).

Het supranaturalisme van den godsdienst vertoont dan ook, gelijk te verwachten was, hetzelfde karakter. „Zoolang de mensch supranaturalist is, verhindert niets hem zijn eigen wensch te maken tot de wet van het heelal. De verbeelding ontzegt niets aan het verlangen van zijn gemoed. Zijn god, zoo kan hij meenen, bestuurt hemel en aarde ten behoeve van zijne wenschen, zijne behoeften, zijne idealen. Wat het wereldbestuur verklaart, is zijn leven, is het lot en de toekomst van zijn volk, is de voorbereiding en de komst van het godsrijk dat hij droomt. De wereld is er om zijne hoogste levensbehoeften te dienen" (bl. 486).

De uitkomst van het onderzoek wordt ten slotte samengevat in deze twee stellingen:

„1°. In het historisch verschijnsel dat wij godsdienst noemen, zijn twee elementen te onderscheiden: een levensopvatting, uit levenservaring geboren, die er het eigenlijke wezen van uitmaakt, en een wereldbeschouwing, die eigenlijk niets anders is dan terugkaatsing van de levensrichting op het breede scherm der wereldorde;

2°. alleen een supranaturalistische verklaring der wereld maakt het mogelijk, in die afspiegeling werkelijkheid te zien en het tweede element van den godsdienst dus zonder eenig bezwaar te aanvaarden" (bl. 500).

Maar nog zijn wij niet waar wij wezen moeten. Herhaaldelijk hoorden wij van eene „levensbeschouwing" of „levensopvatting" gewagen, als de vaste kern van den godsdienst. Die woorden laten meer dan ééne verklaring toe, en het is de vraag, welke als de ware moet worden aangemerkt? Hierover heeft de reeds gevoerde discussie het noodige licht verspreid. „Uwe levensbeschouwing" — zoo had Hugenholtz geschreven [1]) — „is *per se*

[1]) Verg. boven bl. 415 v.

ook wereldbeschouwing of sluit deze althans in." Immers uw leven is een deel van de wereld, zoodat in de opvatting van het eerste ook uwe beschouwing van de laatste met noodwendigheid aan het licht treedt. Dat zou zoo zijn — aldus luidt het antwoord — indien wij van „levens-beschouwing" en -„opvatting" hadden gesproken in denzelfden zin, waarin die woorden door u worden gebruikt. Doch „met „levensbeschouwing" is hier niet, zooals met „wereldbeschouwing", een zekere theorie bedoeld over het verband der dingen, maar een praktische opvatting van het leven, geboren uit de indrukken die de verschijnselen van onzen levenskring op ons maken" (bl. 492). En daarbij deze aanteekening: „Wellicht ware het, ter voorkoming van misverstand, beter geweest, van levensopvatting of levensrichting [1]) te spreken. De naam kan echter, vooral ter wille van de tegenstelling, blijven, zoo maar het uitsluitend practisch karakter van hetgeen wij „levensbeschouwing" noemden in het oog wordt gehouden."

Tot afwering van de gemaakte tegenwerping was deze nadere toelichting volstrekt noodig. Doch ik ga niet te ver met te beweren, dat zij tevens de doodsteek is voor de stelling der positivistische modernen, dat in „het historische verschijnsel van den godsdienst" de levensbeschouwing de hoofdzaak is.

Niemand ontkent dat 's menschen ontwikkeling — hare hoogte of hare laagte, zoo goed als hare eigenaardige richting — zich afspiegelt in de voorstelling, die hij zich vormt, van het wezen en de eigenschappen zijner goden. Het „Gleichwie der Mensch, so ist sein Gott, sein Glaube" is bijna eene banaliteit geworden. Ik wensch er niets hoegenaamd op af te dingen. Doch wat de positivistische modernen met betrekking tot het wezen van den godsdienst leeren, is iets anders en — niet te verdedigen.

Laat ons het vraagstuk zoo eenvoudig mogelijk stellen. Zietdaar een mensch met zekere, meer of minder hooge levensbehoeften, van eene bepaalde levensrichting, met deze of gene levensidealen. Heeft die mensch godsdienst? Houd die vraag voor aan wien gij wilt, en hij zal u antwoorden: dat hangt er van af! Indien die mensch voor zijne levensbehoeften bevrediging verwacht van zijn god of zijne goden; indien hij zijne

[1]) M. i. zou alleen dit laatste woord geheel ondubbelzinnig en dus eene werkelijke verbetering zijn geweest.

levensrichting volgt in het vertrouwen op hoogere hulp; indien zijne levensopvatting...... ja, om het in één woord te zeggen: godsdienstig is, dan wel. Maar zoo niet, dan ook niet.

Met andere woorden: bij de levens-behoeften (-idealen, -richting, -opvatting, -beschouwing enz.) moet altijd iets anders komen, voordat de godsdienst geacht kan worden aanwezig te zijn. Dat andere maakt de religie, in dien zin, dat bij het ontbreken dáárvan ook de religie gemist wordt. Wij kunnen het in één woord het geloof noemen en dit dan, zoo algemeen mogelijk, definiëeren als de erkenning van het bestaan eener hoogere macht, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt, die hem helpt of tegenwerkt, beloont of straft. Er doet zich hierbij, gelijk ieder weet, eene eindelooze verscheidenheid voor, die niet in ééne formule kan worden samengedrongen. De voorstelling van de godheid beweegt zich in de historische godsdiensten tusschen de beide uitersten van pantheïsme en deïsme. Ze verschillen onderling hemelsbreed in de bepaling van het getal en in het beschrijven van de eigenschappen der goden. Nergens evenwel ontbreekt de macht zelve: waar deze geloochend, in schijn opgelost of tot een phrase gemaakt wordt, is ook geen godsdienst meer.

Moet de juistheid dezer opvatting nog opzettelijk bewezen worden? Mij dunkt, dat is nauwelijks noodig. De eenige moeilijkheid van dat bewijs acht ik trouwens hierin gelegen, dat ik volstrekt niet begrijp, op welken grond de ontkenning van mijne stelling zou kunnen rusten. Want hoe zonderling het klinke, toch is het waar: de positivistische modernen spreken haar niet tegen, of liever nog: zij spreken haar herhaaldelijk uit. „Een god, als voorwerp van godsdienstige vereering, is niet maar „een hooger wezen"; hij is een macht, waarmee de mensch zich in betrekking gevoelt, die invloed uitoefent op zijn leven. Voor den zonaanbidder b. v. is de zon niet een indrukwekkend natuurverschijnsel of een rollende zonnewagen, maar een weldadige of een verderfelijke macht" (bl. 483). Uitmuntend! Wanneer ik dus mocht ontkennen, dat „de mensch zich in betrekking gevoelt" met zijnen god, en hem niettemin godsdienstig wilde noemen, dan zoudt gij recht hebben om mij tot de orde te roepen. Maar, omgekeerd, heb ik datzelfde recht, wanneer gij dat praedicaat toekent aan hem, die het bestaan van de macht zelve loochent, waarmee hij zich in betrekking zou kunnen voelen en die in-

vloed zou kunnen oefenen op zijn leven. Dergelijke opmerkingen zou ik kunnen maken naar aanleiding van verreweg de meeste uitspraken over dit onderwerp. Ze zijn tweeledig; de ééne helft stelt het onafscheidelijk verband tusschen godsdienst en levensopvatting in het licht, de andere helft bewijst zonneklaar, dat de godsdienst méér is dan levensopvatting; de eerste wordt gebruikt, de tweede blijft rusten, maar — houdt daarom niet op waar te zijn en werpt het betoog der positivistische modernen omver. „Suo se ipsi gladio jugulant". Zoo b. v. in het reeds (bl. 622) medegedeelde citaat: „Eerst dan wanneer voor het bewustzijn van den mensch de hoogere wereld in betrekking komt met eene of andere zijner levensbehoeften, ontstaan al die gezindheden en stemmingen, die wij onder den naam van godsdienst samenvatten". Nog eens: uitmuntend! Vóórdat derhalve die betrekking dáár is, nog geen godsdienst. Maar evenzeer: wanneer er „voor het bewustzijn van den mensch" geen „hoogere wereld" is, dan ook in het geheel geen godsdienst.

In dezen stand der zaak mag ik mij tot een paar wenken bepalen. Zoodra mij wezenlijke bezwaren tegen mijne opvatting bekend worden, wil ik ze gaarne opzettelijk overwegen en, indien mogelijk, wederleggen.

De psychologie schijnt mijne stelling te bevestigen. Als een grondelement van de godsdienstigheid doet zij ons het ontzag of den eerbied kennen. Ze doen zich voor in zeer verschillende vormen; ze bewegen zich tusschen de beide uitersten van vrees en kinderlijk vertrouwen of liefdevolle overgave; maar nergens ontbreken ze geheel. Nu zijn „ontzag" en „macht" *correlata*: waar deze laatste — of, wat hetzelfde zegt, het geloof aan haar werkelijk bestaan — ontbreekt, daar is ook voor het eerste geene plaats; daar kan dus ook geene godsdienstigheid of vroomheid meer gevonden worden.

De geschiedenis der godsdiensten leert ons, dat de goden eerst natuurmachten zijn geweest en allengs meer zedelijke machten zijn geworden. „Het geestelijke is niet eerst, maar het zinnelijke, daarna het geestelijke." Men noeme de wereldbeschouwing, die de positivistische modernen als „het tweede element in den godsdienst" erkennen, „de terugkaatsing van de levensrichting op het breede scherm der wereldorde" — indien men daarbij slechts bedenkt, dat die wereldorde als goddelijk werd opgevat, vóórdat de levensrichting invloed oefende op de

voorstelling, die men zich daarvan vormde. Zoo was het b. v. onder Israël. Het is onjuist, dat Jahveh, als volksgod beschouwd, niets meer zou zijn dan de reflexie van „het geïdealiseerde nationaal gevoel van Israël". Hij was eerst de gestrenge natuurgod, daarna de Heilige; krachtens dien oorsprong bleef hij altijd, ook als Israël's god, eene macht boven Israël, „onze rechter, onze wetgever, onze koning, die ons redden zal" [1]). Niet anders is het met het oorspronkelijke Christendom. Zijne basis, zijn *substratum* is en blijft het Jahveh-geloof, zooals het in de dagen van Jezus in het gemoed der vrome Joden leefde. Dit wordt ons toegestemd. Immers „de Vader is ook de god der natuur. Maar hij is niet in de eerste plaats de macht, wier wil in het vallen der muschjes volbracht wordt; hij is de macht tot wie men bidt: „Uw wil worde volbracht, gelijk in den hemel, zoo ook op de aarde!" Zijne voorzienigheid geldt niet iedereen, maar de kinderen des koninkrijks; deze gaan vele muschjes te boven; het is zijn welbehagen hun het koninkrijk te geven; en geen haar op hun hoofd zal gekrenkt worden; hij heeft ze alle geteld" (bl. 486). — Doch hiermede mogen wij ons niet tevreden stellen. Zoo wij aan de historie getrouw willen blijven, dan zullen wij, vooreerst, moeten omkeeren en zeggen: „de god der natuur is ook de hemelsche Vader", en, ten andere, niet het éène element tegenover het andere stellen, maar beiden met elkander verbinden, gelijk ze in Jezus' geest van elkander onafscheidelijk waren. Indien hij bad: „Uw wil worde volbracht, gelijk in den hemel, zoo ook op de aarde!" — dan volgt daaruit zeker, dat zijn God eene zedelijke macht en dat de verwezenlijking van Gods wil onder en door de menschen zijn ideaal was, maar evenzeer, dat hij dien God voor oppermachtig hield en aan het volbrengen van Zijnen wil in den hemel niet twijfelde. De verwijzing naar de muschjes is immers eene redeneering *a minori ad majus*, zoodat het onttrekken van de vogelen en hun lot aan het allesomvattend bestuur van God gelijkstaat met het wegnemen van den grondslag, waarop het bemoedigende woord van Jezus rust? Of God „in de eerste plaats" de macht is, wier wil in het vallen der muschjes volbracht wordt, kunnen wij desnoods in het midden laten, zoo wij maar niet ontkennen, dat hij die macht is. Doch de geheele beschouwing over den

---

[1]) *Jez.* XXXIII: 22.

godsdienst van Jezus (bl. 485 v.) schijnt mij eene aaneenschakeling van ongeoorloofde tegenstellingen. Zeker, de machtige invloed van Jezus' persoonlijkheid, van de innigheid, reinheid en onbekrompenheid van zijn zedelijk leven, kan niet te hoog worden aangeslagen; het is uit kracht daarvan, dat in zijn religieus bewustzijn de God der natuur zich tot den Vader in de hemelen heeft ontwikkeld. Maar het is door en door onhistorisch, aan Jezus toe te schrijven „het gevoel" van eene macht, „die hem overweldigt, die als eene absolute (nl. practisch absolute) zich doet gelden, ... die zich betoont als een god [1]), omdat zij durft opstaan tegen de wet van den Sinaï en de overlevering der vaderen, omdat zij spreekt gelijk de geest van Jahve in de oude profeten getuigd heeft" (bl. 485). Jezus heeft geleefd en is gestorven in het bewustzijn, dat diezelfde „geest van Jahve" ook in hem getuigde. Wie dat ontkent, maakt hem tot een psychologisch raadsel. Wij hebben in der tijd Renan toegejuicht, toen hij in naam der historie protesteerde tegen hen, die Jezus maakten tot een Duitsch professor in de dogmatiek. Laat ons nu toezien, dat wij hem niet afschilderen als een voorlooper van Feuerbach. Deze laatste dwaling zou erger zijn dan de eerste.

Zoover mijne kennis van de oudere en nieuwere godsdiensten reikt, is daaronder geen enkele, waarin de goden als loutere „terugkaatsing van de levensrichting" kunnen worden aangemerkt. Het dichtst daarbij komen nog gestalten als Fortuna, Strenia, Salus, Pax, Honos et Virtus enz., voor wie de Romeinen tempels stichtten en die zij door offers vereerden. Toch blijft ook hier een zeer wezenlijk onderscheid over. Want 1°. de dienst van deze wezens ging gepaard met het geloof aan de hemelsche en heerschende goden; 2°. op den bodem daarvan ligt — om met Preller te spreken — „der Glaube an das Dämonische", eene soort van pantheïsme, die tot de kenmerken van de Romeinsche godsdienstigheid behoort [2]); 3°. eerst tijdens het verval van den Romeinschen staat „sind auch diese Schöpfungen immer nüchterner geworden und zuletzt zur blossen Convention einer halb politischen, halb pantheistischen Religiosität herabgesunken" [3]).

---

[1]) Let wel: niet „als God", maar „als een god".

[2]) *Römische Mythologie* von L. Preller (2e Aufl.) S. 44 ff.

[3]) A. a. O. S. 551.

Laat mij, eindelijk, de hier verdedigde opvatting van het wezenlijke in den godsdienst aan eene proefneming mogen onderwerpen. Is zij juist, dan moet zij ons in staat stellen om, zonder willekeur, te bepalen, waar de grens van den godsdienst ligt. Welnu, dezen dienst bewijst zij ons inderdaad. Het bleek, op de vergadering te Amsterdam, dat er tusschen de ethische en de positivistische modernen talrijke punten van aanraking bestaan. Of ze toereikend zijn, om daaruit tot wezenlijke verwantschap te besluiten, moet met behulp van het door mij gestelde *criterium* kunnen worden uitgemaakt.

De ethische modernen zijn, vooreerst, de gezworen vijanden van het dogmatisme. Zal de godsdienst iets beteekenen en zijn naam terecht dragen, dan moet men er toe gekomen zijn langs den weg van eigen zedelijke levenservaring. Wat daarbuiten omgaat, is geen waarachtige godsdienst. Het bezit van de zuiverste godsdienstige begrippen of voorstellingen maakt iemand nog niet tot een religieus mensch, ja kan gepaard gaan met volslagen ongodsdienstigheid. „Het komt er op aan, niet wat, maar hoe gij gelooft" — zietdaar een woord uit het hart der „ethischen" gegrepen, de kenschetsing van hunne zienswijze naar hare formeele zijde.

In de waardeering van den zedelijken grondslag der religie en van den zedelijken ernst, als haar kenmerk, komen dus de ethische en de positivistische modernen ten volle overeen. Men zou kunnen zeggen, dat zij het punt van uitgang gemeen hebben — indien ook de positivistische modernen uitgingen en ergens aankwamen. Doch zij blijven staan bij de levensopvatting en -richting, bij de levens-behoeften en -idealen. Hunne leuze laat zich aldus formuleeren: „Het komt er niet op aan, of gij gelooft" — indien gij slechts levensernst hebt en eene levensrichting, die vatbaar is om te worden teruggekaatst.

Hier gaapt, gelijk ieder ziet, eene diepe klove. In de eerste opvatting kan ik niets ontdekken, dat met opheffing van „het historische verschijnsel van den godsdienst" gelijkstaat; de tweede verklaart voor onverschillig wat in geen enkelen godsdienst gemist wordt en meent dat te mogen wegnemen zonder er iets voor in de plaats te geven.

Met die eigenaardige methode verbinden de ethische modernen, ten andere — het zij met hun verlof gezegd! — een eigenaardig godsbegrip. Niet in de natuur, noch in de geschiedenis

kunnen zij den aanbiddelijken God ontdekken; zij buigen zich voor den Heiligen Geest, wiens onweerstaanbaren invloed zij in hun eigen leven ervaren en rondom zich waarnemen. Men kan vragen — en heeft werkelijk gevraagd — wáár de grenslijn loopt tusschen natuur en geschiedenis ter ééne, en het gebied des Heiligen Geestes ter andere zijde. Men kan hun dualisme afkeuren als strijdig met de werkelijkheid en vol van gevaren. Doch dat hun God één is uit de familie der goden, in wie het menschdom tot nu toe heeft geloofd; dat Hij is eene macht, eene zeer reëele macht — om dat te kunnen ontkennen zou men òf de oprechtheid der „ethischen" òf hunne heerschappij over de taal moeten loochenen, d. i. de toevlucht moeten nemen tot ééne van twee om strijd ongerijmde onderstellingen. Zeg hun, dat „de Heilige Geest", dien zij aanbidden, zich in zijn isolement niet kan staande houden, maar ontken niet, dat hij God is. Bestrijd, met andere woorden, hunne philosophie, maar — erken hun godsdienst als eene realiteit. Dit geldt van al de „ethischen", voorzoover ik hen ken. Van de vaderlandsche vertegenwoordigers dier richting; van *Das Evangelium der armen Seele;* ook van Matthew Arnold. Indien ook deze laatste, door zijne paradoxe manier van zeggen, somwijlen aanleiding geeft tot de onjuiste meening, als zag hij in den godsdienst niets meer dan zekere gevoelsaandoening, toch erkent hij de volstrekte onmisbaarheid van het element van geloof, geloof in de hoogere, besturende macht. „Let us" — zoo schrijft hij over de Israëlieten — „let us put into their ‚Eternal' and 'God' no more science than they did: — *the enduring power, not ourselves, which makes for righteousness.* They meant more by these names but they meant this; and what they meant more they could not grasp fully" [1]). In één woord: welke ook de bezwaren mogen zijn tegen de godsvoorstelling der „ethischen", zij hebben er allen eene. Zij zijn den Rubicon overgetrokken.

De positivistische modernen daarentegen blijven voor dien stroom staan en — aanschouwen hun eigen beeld in zijne wateren.

Of zij terecht voor den overtocht zijn teruggedeinsd, laat ik thans nog in het midden. Maar zij moeten niet ontkennen, dat de stroom er is en dat het land aan deze zijde van dat aan den

---

[1]) *Literature and Dogma* p. 57. Verg. Rauwenhoff in *Theol. Tijdschrift* VII (1873) bl. 295 in de noot.

overkant wezenlijk verschilt. Getoetst aan „het historisch verschijnsel van den godsdienst" mag hunne opvatting geen godsdienst meer heeten.

II.

Het spreekt wel vanzelf, dat de positivistische modernen er niet willekeurig toe overgaan om het object van den godsdienst prijs te geven en zich met de ideale levensrichting te vergenoegen. Zij zouden wel gaarne willen behouden wat de godsdienstige mensch in het geloof bezit, indien zij slechts konden. Doch het is hun onmogelijk. Het supranaturalisme is gevallen, en daarmede ook het voorwerp der aanbidding, God.

De grondslag van dit gevoelen is eene bepaalde overtuiging omtrent de grenzen der wetenschap en omtrent de resultaten, die zij ten aanzien van de wereld — en, bijgevolg, van het wereldbestuur — heeft opgeleverd. Die overtuiging is, om het in één woord uit te drukken, de positivitische. Na de bedenkingen, van onderscheidene zijden en nog onlangs door Hugenholtz daartegen ingebracht, mochten wij verwachten, dat zij niet slechts gevolgd, maar ook gehandhaafd zou worden. Dit geschiedt evenwel niet. Bij den eersten oogopslag schijnt dit zeer zonderling, zóó zelfs, dat ik het mij aanvankelijk niet kon verklaren. Thans meen ik de oorzaak gevonden te hebben. De positivistische modernen onthouden zich van opzettelijke verdediging hunner opvatting van de grenzen en de uitkomsten der wetenschap, omdat zij die voor geheel overbodig houden. Die opvatting schijnt hun „selbstverständlich", bij den redelijken mensch en althans bij de modernen aan geen twijfel onderhevig. En hiertoe zijn zij gebracht door de voorstelling van den godsdienst, welker onjuistheid ik meen te hebben aangetoond. Daarmede is namelijk onafscheidelijk verbonden eene even eenzijdige beschrijving van het supranaturalisme, waardoor het mogelijk wordt, deze zienswijze zonder vorm van proces en met algemeene toestemming over boord te werpen. Eerst nadat deze executie heeft plaats gehad, komen wij tot de ontdekking, dat hier een *quiproquo* in het spel is. Want nu wordt ons het overlijden aangekondigd van een ander, dan dien wij door de baren hadden zien verzwelgen. Dien ander hielden wij nog voor levend en ongedeerd, terwijl de positivistische modernen met hem meenen

te hebben afgerekend en zich uitlaten alsof ieder daarover dacht evenals zij.

Ik ga deze beeldspraak ophelderen en zie daarin zelfs ditmaal mijne hoofdtaak. Als ik zal hebben aangetoond, dat de bezwaren tegen de grensbepalingen van het Positivisme en de beweerde uitkomsten der positieve wetenschap wèl opnieuw geïllustreerd, maar niet beantwoord of wederlegd zijn, dan meen ik thans genoeg gedaan te hebben.

Het supranaturalisme is gevallen: daarover schijnen wij het allen eens te zijn. Maar het kon wel eens niets meer dan schijn wezen. Wij onderzoeken dus, wat met „het supranaturalisme" wordt bedoeld. En nu blijkt ons, dat de positivistische modernen daarvan eene caricatuur maken, en wel door één element voor het geheel aan te zien en wat er buitendien toe behoort als niet bestaande aan te merken.

Het supranaturalisme bestaat voor hen — om het kort uit te drukken — hierin, dat ik mijne persoonlijke wenschen en idealen verhef tot de wet van het heelal. Wij hebben het reeds gehoord: „de god van den supranaturalist bestuurt hemel en aarde ten behoeve van zijne wenschen, zijne behoeften, zijne idealen........ De wereld is er om zijne hoogste levensbehoeften te dienen" [1]. Andere uitspraken zijn even duidelijk: „voldoening aan mijne levensbehoeften is het doel der wereldregeering" — zoo spreekt, op supranaturalistisch standpunt, de godsdienstige mensch (bl. 487). „De wezenlijke orde der natuur, en de hoogere orde, *waaraan de mensch gaarne zou willen, dat alles, ook de natuur, gehoorzaamde*, zijn *twee* en moeten twee blijven" (bl. 489): wat de mensch „gaarne zou willen", dat houdt, volgens het verband, de supranaturalist voor werkelijk. Te meenen, dat „de natuur voor de wetten van het zedelijk ideaal moet buigen", heet „een roof op het gebied van het supranaturalisme" (bl. 491).

Deze beschouwing is het natuurlijk uitvloeisel, of liever: niets dan de keerzijde van de hierboven bestreden opvatting van het wezenlijke in den godsdienst: hoe subjectiever de vroomheid wordt, des te meer subjectivistisch worden ook hare eischen en verwachtingen. Geheel onjuist is zij niet, verre vandaar. Maar zij is schromelijk eenzijdig en onvolledig. Type van dit fragment

[1]) Zie het geheele citaat hierboven bl. 623.

van supranaturalisme is de fetisdienaar, die zijn fetis afstraft, wanneer zijn wensch niet is bevredigd. Hebben wij eenig recht, om in hem den vertegenwoordiger van het supranaturalisme te zien? Wij zullen ons daarvoor vanzelf wachten, zoodra wij het objectieve element in den godsdienst mede in rekening brengen. De religieuse mensch ziet tegenover of liever: boven zich eene werkelijke macht, aan wie hij de heerschappij over de natuur toekent. Nu moge het waar zijn, dat hij van haar verlangt de vervulling zijner behoeften en de verwezenlijking zijner idealen, het is niet minder waar,

1°. dat hij hare werking opmerkt en somwijlen met diep gevoelde dankbaarheid erkent in den gewonen loop der dingen. Voor regen en zonneschijn, voor voedsel en drank, voor de geboorte van zijn kind en voor elke soortgelijke zegening brengt hij aan zijnen god of zijne goden de offers zijner erkentelijkheid. Deze gewone en dagelijks terugkeerende weldaden zijn in het leven der menschen en dus ook voor het bewustzijn van den religieusen mensch de regel; de wensch, dat de natuur haren loop verandere, is, daarmede vergeleken, de zeldzame uitzondering;

2°. dat de behoeften, waarin de godheid geacht wordt te zullen voorzien, aan zekere vereischten onderworpen zijn. Ze moeten, om het in één woord uit te drukken, in de schatting van hem, die ze aan de godheid opdraagt, godewaardig wezen. Slechts op het allerlaagste standpunt belast de mensch de godheid met de verwezenlijking van iederen wensch, die bij hem opkomt. Gewoonlijk zal zijn ideaal, terwijl en omdat hij het aan God opdraagt, zich uitbreiden en reinigen. De religie drijft het egoïsme niet uit, verre vandaar, maar zij kan niet anders dan het in vele gevallen temperen en corrigeeren, juist door de elementen van eerbied en onderwerping, die zij in zich draagt. Evenzeer als de verwachting, dat de Hoogere Macht mij dienen zal, is de onderwerping van mijnen wil aan den haren een bestanddeel der vroomheid. „Niet mijn wil, maar uw wil geschiede!" En die uitspraak staat niet alleen. „Gelijk de hemelen hooger zijn dan de aarde, alzoo zijn mijne wegen hooger dan uwe wegen en mijne gedachten dan uwe gedachten". Die zoo sprekend wordt ingevoerd, is nog iets meer dan de reflexie van „het geïdealiseerde nationaal gevoel van Israël," méér dus ook dan de gehoorzame dienaar van den vromen Israëliet. Zoo is het, in meerdere of mindere mate, ook in andere lagere godsdienstvormen.

Ik kan ook nu slechts aanstippen. Doch ik mag mij daartoe ook bepalen, want ik behoef slechts het algemeen bekende te herinneren, dat wel tijdelijk uit het oog verloren, maar niet in ernst geloochend worden kan. De conclusie ligt voor de hand. Het is duidelijk: met dat fragment van het supranaturalisme, waarover ik sprak, kunnen wij in onze nieuwere wereldbeschouwing niets uitrichten. De wetenschap heeft het opgeheven en laat er niets van over. Wij hebben daartegenover alleen nog, als ten overvloede, te herinneren, dat „de natuur haar eigen gang gaat en zou ophouden natuur te zijn, indien zij zich om onze wenschen bekommerde" (bl. 489), en dat „de wereldorde aan hare eigene wetten gehoorzaamt, wier standvastigheid alleen reeds het bewijs is, dat zij zich om de steeds wisselende behoeften der menschen niet bekommeren, dat zij de bevrediging dier behoeften niet kunnen bedoelen" (bl. 487). Dat zijn verpletterend eenvoudige opmerkingen, niet te eenvoudig nochtans, want ze zijn als een „Nachruf" aan een vijand, die sinds lang dood en begraven is. Doch de zaak wordt anders en veel ernstiger, wanneer die waarheden worden afgekondigd als het doodvonnis over *het* supranaturalisme in zijn geheel, ook van die bestanddeelen dus, die ik daareven — toch wel niet zonder reden? — van het meergenoemde fragment onderscheidde. Want nu zien wij ons onverhoeds geplaatst tegenover een ontgoddelijkt universum en wordt ons, in naam der wetenschap, de eisch gesteld om daarmede tevreden te zijn. Wij hadden zonder aarzeling toegestemd, dat de *overdrijving*, waarop men ons wees, afkeuring verdient, en vernemen nu, dat er dan van *de zaak zelve* niets kan inkomen.

Inderdaad, zoo staan wij tegenover de conclusiën, die de positivistische modernen ons voorleggen en waarvoor zij op onze instemming rekenen. „Zeer velen gevoelen de consequentiën niet, die uit de veroordeeling van het supranaturalisme voortvloeien, en behouden de oude theodicee, waaruit zij alleen „het wonder" verwijderen. Zij gaan voort van „voorzienigheid" te spreken, alsof dit denkbeeld niet onder alle vormen supranaturalistisch was. Het bovennatuurlijke toch ligt niet alleen in het onmogelijke middel, dat een hoogere macht gebruikt om een zeker doel te bereiken; het ligt, dunkt mij, reeds in de geheele idee van een doel, dat voor de natuurwet wordt in de plaats gesteld; ik kan niet anders zien, of, zoodra men van een bepaald doel gaat

spreken, wordt de natuurwet opgeheven" (bl. 487). Wat er na den val van het supranaturalisme overblijft, is „natuurnoodwendigheid", niets meer (bl. 488). In de natuur heerscht noch doel, noch wil (ald.). Dat zijn, gelijk ieder hoort, colossale ontkenningen. En toch wordt ons gezegd: „Het mag overbodig schijnen, dit nog bepaald te betoogen" (bl. 487). Van mijne zijde zou ik willen vragen: hoe is het mogelijk, zulke dingen te stellen zonder bewijs? Ik kan het alleen verklaren uit de scheeve opvatting van het supranaturalisme — en nu ook van het daarmede vereenzelvigd voorzienigheids-geloof — die aan de geheele redeneering ten grondslag ligt. Ja, als men geen ander „doel" kent dan zulk een, waardoor „aanstonds de natuurwet wordt opgeheven", of, met andere woorden, geene hoogere godsdienstigheid, dan die de godheid tot het werktuig van haar egoïsme verlaagt, dan heeft men gewonnen spel en is verder betoog overtollig geworden. Maar wie onzer heeft tot zulk eene *casus positio* aanleiding gegeven of kan zich die laten welgevallen?

Inderdaad, wat ons hier geoctroyeerd wordt is volmaakt hetzelfde, waartegen wij altijd ten ernstigste hebben geprotesteerd, wanneer onze tegenstanders zich veroorloofden onze denkwijze zoo terug te geven of te omschrijven. Wij hebben tot nog toe steeds volgehouden, dat wij het supranaturalisme konden verwerpen zonder het naturalisme te aanvaarden. En toch wordt thans van ons verlangd en verwacht, dat wij datzelfde naturalisme, met al zijne consequentiën, voor onze rekening zullen nemen. Men onderstelt, dat wij het eens zullen zijn met eene opvatting van de natuur en de zedelijke wereld, die al de uitgangen voor de religieuse bewustheid hermetisch sluit en den mensch niets overlaat dan de dichterlijke persoonsverbeelding zijner idealen. Laat de lezer zelf oordeelen!

Hugenholtz had opmerkzaam gemaakt op de miskenning van onze waardeerende faculteiten, waaraan het Positivisme zich schuldig maakt [1]). Er was dus aanleiding om er op te letten, dat de menschenwereld bestaat uit wezens, die g e v o e l e n — dit woord nu in den ruimsten zin genomen — en om met dit feit rekening te houden. Toch heet het: „Niets kan mij zeker verhinderen de dingen te beoordeelen naar den indruk dien zij op mij maken en naar den invloed dien zij op mijn leven

[1]) Hierboven bl. 420 v.

oefenen; maar die waardeering is toch iets geheel anders dan een onderdeel mijner wereldbeschouwing. In het groote verband der dingen valt mijne waardeering weg" (bl. 492 n. 1). Opmerkelijke woorden! „Niets kan mij verhinderen": men dient het zich dus wel te getroosten, dat de menschen indrukken ontvangen en waardeeren, maar — het past toch eigenlijk niet; het ware beter, indien zulk eene beoordeeling achterwege bleef. „In het groote verband der dingen valt mijne waardeering weg". Wat dit „verband" is, verklaar ik gaarne niet te begrijpen. In het „verband", dat ik ken, is der menschen „waardeering" een zeer belangrijk moment; als zij wegvalt, met al wat daaruit onmiddellijk voortvloeit, dan blijft dat „verband" volstrekt niet ongeschonden. Maar ik moet het erkennen: de natuurnoodwendigheid doet wel met die waardeering te ignoreeren. Want dan eerst is zij voor goed in het bezit en onaantastbaar, wanneer de menschenwereld een systeem van automaten is geworden, zonder gevoel en, zoo mogelijk, zonder bewustzijn. Dan heeft de ontgoddelijking haar volledig beslag.

Bestaat er wellicht mogelijkheid om in de zedelijke wereld te behouden, wat men in de natuur aan de „wetenschap" meende te moeten prijsgeven? Het lag te meer voor de hand die vraag te stellen, omdat zij, gelijk ons vroeger bleek, door de „ethische modernen" bevestigend wordt beantwoord. Doch zij wordt niet opgeworpen. „Moest men niet de Liefde, evenals de Rechtvaardigheid, alleen op het gebied der zedelijke levensverschijnselen laten gelden?" — zoo wordt gevraagd (bl. 489). Goed — zoo zou ik willen antwoorden — wij willen haar terrein zoo beperken, maar — ze dan ook laten gelden op haar eigen gebied. Doch daarvan komt niets in. Wèl liefde en rechtvaardigheid, de uwe en de mijne, en de personificatiën van die twee, maar „de Liefde" en „de Rechtvaardigheid" of de Macht, die ze werkt en handhaaft — er is geen spoor van te ontdekken.

Geen wonder trouwens, want de verschijnselen, die tot de erkenning van die Macht zouden moeten opleiden, worden tot de kleinst mogelijke proportiën teruggebracht en verliezen alzoo de beteekenis, die zij anders, als aanknoopingspunten voor het godsdienstig geloof, bezitten zouden (en tot dusver in ons aller schatting bezeten hebben). Ook in de zedelijke wereld wordt alles relatief. Niet alleen — gelijk met het volste recht wordt gesteld — de wisselende inhoud der zedenwet, maar ook —

voorzoover wij althans kunnen nagaan — het plichtbesef zelf, het zedelijke moeten als zoodanig. Meenden wij tot nu toe, met het oog daarop, te mogen spreken van „de bestemming des menschen", of van de idee „mensch"; vonden wij dus hier, op de grenslijn tusschen physica en ethica, de rechtvaardiging eener gezonde teleologie en bijgevolg een grondslag èn voor het godsdienstig geloof èn voor de metaphysica — daarvan wordt ons niets overgelaten. Met groot talent worden ons de opkomst, de toenemende macht, de wijziging en de geheele transformatie der „idealen" geteekend (bl. 496—499). Maar de eenige factor van dat alles is de ervaring, die over de bruikbaarheid en de kracht der idealen beslist. Van 's menschen zedelijke natuur is geen sprake, veelmin van eene zedelijke wereldorde, allerminst van God. Het is dezelfde „oppervlakkige beschouwing", waartegen Hoekstra eenmaal, bij het onderzoek naar het ontstaan en de ontwikkeling van het godsdienstig geloof, heeft gewaarschuwd, omdat zij „voorbijziet wat wel op den ondergrond ligt, maar wezenlijk de hoofdzaak is" [1]).

Ik kan dan ook niet anders zien, of de positivistische modernen zullen er toe moeten komen om — evenals Pierson in den strijd tegen Réville [2]) — het geheele denkbeeld van een zedelijk moeten op te heffen en bijgevolg de zedenleer, in den zin waarin men daarvan tot heden toe gesproken heeft, af te schaffen. Daar zijn onder de positivisten zeer ernstige mannen, met een warm hart voor de zedelijke ontwikkeling van den individu en van het menschdom. Aan hun karakter en aan hunne uitnemende bedoelingen alle lof! Doch hunne pogingen om, zonder ontrouw aan hunne methode, eene moraal te grondvesten, getuigen van kennelijk onvermogen. De één slaat dezen, de ander genen weg in — reeds op zich zelf een bewijs van verlegenheid — doch geen hunner komt waar hij wezen wil. Het is hier de plaats niet om dit verder te ontwikkelen [3]). Maar ik moest er even op

---

[1]) *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof* bl. 104.

[2]) *De Moderne Richting en de Kristelijke Kerk* bl. 43—47.

[3]) Verg. Hugenholtz, boven bl. 421 v. Zijne opmerkingen zijn gericht tegen l'Ange Huet, die, ten deele in overeenstemming met Comte zelven, aan de geschiedenis der ontwikkeling van het menschdom de aanwijzing wil ontleenen van de richting, die verder zal moeten worden gevolgd. Doch deze methode is niet de eenige, die door de positivisten wordt aanbevolen. Verg. E. Bourdet, *de la morale dans la philosophie positive* (Paris, 1866); Ch. Boysset, *considérations générales sur la morale scientifique* (La philos. posit. IV, Mai—Juin 1872 p. 402—427).

wijzen, omdat het zoo duidelijk leert, hoe veel er wegvalt en hoe weinig er overblijft, wanneer men geene andere dan de bloot-empirische beschouwing van de wereld — ook van de zedelijke wereld — toelaat. Men make zich daaromtrent geene illusiën. Het geldt hier de belangen niet slechts van de dogmatiek, maar ook en evenzeer van de moraal: de boom kàn niet groeien nadat de wortel is afgesneden.

Met het oog op al het voorafgaande kan ik geene waarde hechten aan de verzekering, dat in het streven der positivistische modernen geenszins „eene bepaalde ontkenning ligt opgesloten van de waarde der bespiegeling of van het bestaan van een metafysischen achtergrond der dingen", en dat zij alleen bedoelen „den godsdienst hiervan — d. i. van die bespiegeling en van den metaphysischen achtergrond — los te maken" (bl. 492). Daarmede is reeds zeer bezwaarlijk te rijmen, wat onmiddellijk voorafgaat, dat geene enkele theodicee, geene enkele metaphysica tegen de critiek bestand is: zoo ja, welke „waarde" kan haar dan nog worden toegekend? Doch nog veel minder verdraagt zich met die neutrale houding de beschouwing van de natuurlijke en de zedelijke wereld, die de positivistische modernen ons als de hunne voorleggen. Ik zie niet, dat zij ergens ruimte laten voor een object van „bespiegeling" of voor een „metaphysischen achtergrond" — wat toch het geval zou moeten zijn, indien zij bij het „niet ontkennen" waren blijven staan. Het is de oude geschiedenis: de *docta ignorantia* van den positivist slaat van zelve over tot besliste ontkenning [1]). Het uitgangspunt van de positivistische modernen is voortreffelijk. Wanneer zij — in vereeniging met de ethici — protest indienen tegen hen, die den godsdienst afhankelijk maken van de bespiegeling en bepaaldelijk van hunne metaphysica, dan hebben zij aanspraak op onze volle sympathie. Maar reeds streven zij het doel voorbij, wanneer zij den godsdienst gaan losmaken van alle bespiegeling en metaphysiek: dat moge voortkomen, gelijk ik gaarne aanneem, uit de zucht om den godsdienst in veiligheid te stellen, het is in waarheid een snelwerkend uithongeringssysteem. En wanneer, ten slotte, dat „losmaken" blijkt neer te komen op de ontkenning van de waarheid, waarnaar de bespiegeling en de metaphysica zoeken, dan is ook de mogelijkheid van

---

[1]) Verg. mijne opmerkingen in *Theol. Tijdschrift* II (1868) bl. 439 v.

godsdienst vervallen. Geen schijn van onzijdigheid kan dan meer baten. Er schiet niets anders over dan: den godsdienst te verklaren voor ijdelen waan.

Ik meen te hebben aangetoond, dat de stellingen der positivistische modernen ten aanzien van de grenzen en de uitkomsten der wetenschap in geen enkel opzicht boven die der positivisten zelve uitmunten en geene enkele bedenking tegen het systeem der laatstgenoemden uit den weg ruimen. De bezwaren tegen het Positivisme zelf behoef ik niet nog eens voor te dragen, nadat ze nog onlangs door Hugenholtz zijn uiteengezet. Met het spraakgebruik, dat hij volgt, zal wellicht deze en gene geen vrede hebben. Hij beperkt, gelijk men zich herinnert, met de positivisten, de wetenschap (= het exacte weten) tot de waarneming van de verschijnselen en de vaststelling van de wetten hunner opeenvolging. Al wat daarbuiten ligt, behoort volgens hem tot het gebied des geloofs. Velen zullen deze bepaling van het weten te eng achten. Doch wanneer zij bedenken, dat, als de grenslijn zóó loopt, de erkenning van het bestaan eener buitenwereld en van de causaliteitswet tot het gebied des geloofs behoort, en dat Hugenholtz aan de erkenning van het bovenzinnelijke niet méér, maar ook niet minder zekerheid toeschrijft dan aan die twee stellingen — dan zullen zij zich over deze toenadering tot het Positivisme niet boven mate bezorgd maken en in hetgeen hen van Hugenholtz onderscheidt niets meer zien dan een verschil in spraakgebruik [1]). Over de noodzakelijkheid om, hetzij dan boven het weten, hetzij boven de bloote *data* der waarneming uit te gaan, zijn wij het allen eens En in dien nooddwang, in dat „niet anders kunnen", ligt ook ons r e c h t om de metaphysische bespiegeling te blijven aanhouden. Inderdaad, het is algeheele miskenning van den stand der quaestie, wanneer de langs dien weg verkregen wereldbeschouwing gekenschetst wordt als „eene hypothese, die wij onmisbaar achten om het zedelijk geloof te behouden, maar die toch op niets anders steunt dan op dat geloof zelf"; die daarom „het verwijt niet kan ontgaan, dat zij in de lucht hangt" [2]), en wijselijk zoo

---

[1]) Verg. hiermede wat van Bell schrijft in deze zelfde aflevering bl. 578 v.

[2]) Er staat: „dat zij e e n i g s z i n s in de lucht hangt". Blijkbaar is hier de eisch der juistheid aan de beleefdheid ten offer gebracht. Wat ons aangaat, wanneer wij eenmaal hangen moeten, dan liever niet „eenigszins".

onbepaald mogelijk wordt geformuleerd (bl. 490). Wie dit leest, ontvangt den indruk, dat voor zekere willekeurige eischen — b. v. dat „de natuur mijne zedelijke idealen ontzie" (bl. 490), of „voor de wetten van het zedelijk ideaal buige" (bl. 491) — omdat ze in de werkelijkheid nergens steun vinden, een ingebeelde steun gezocht wordt in de voornoemde „wereldbeschouwing." Doch dit is te eenen male onjuist. Vooreerst wachten wij ons voor het stellen van zoodanige eischen, die mij althans onzinnig schijnen [1]; ze zijn dan ook ontleend niet aan de waarneming van hetgeen de religieuse mensch doet, maar aan de ons reeds bekende, eenzijdige en onvolledige opvatting van godsdienst en supranaturalisme. Maar ten andere — en dit is hier de hoofdzaak — het geheele begrip van „hypothese" is hier misplaatst. Wij beweren, dat in de werkelijkheid zelve elementen gegeven zijn, die ons dwingen boven de verschijnselen en hunne vaste opeenvolging uit te gaan. De waardeerende faculteiten van den mensch, bovenal het onvoorwaardelijk plichtbesef — ze zijn ons onmiskenbare aanwijzingen van eene hoogere orde dan die der natuur. Wij denken dus niet, in onze verlegenheid, eene hypothese uit tot redding van onze idealen. Neen, wij erkennen eenvoudig — met Kant en zoovele anderen — het recht óók van de „praktische Vernunft". Bovendien, wat zij postuleert, het moge boven de werkelijkheid uitgaan, het wordt toch niet door haar wederlegd, veeleer hier en daar en elders bevestigd.

Zoo wanhopig, als de positivistische modernen zich inbeelden, staat het dus waarlijk met de metaphysica niet. Haar einddoel is niet dan bij benadering te bereiken. Het εὕρηκα zou haar kwalijk passen en zelfs wantrouwen inboezemen. Maar zij spreekt het dan ook heden ten dage nauwelijks meer uit, want het ver-

---

[1]) Dit is met opzet zoo sterk uitgedrukt. Het schijnt mij meer dan tijd om van de critiek der theodicee over te gaan tot de critiek van de bedenkingen tegen de theodicee. Daaronder zijn er niet weinige, die — het daglicht niet zien mogen. Zoo b. v. de zeer gewone klacht, dat „de natuur" zich om de zedelijkheid niet bekommert en tusschen goeden en slechten geen onderscheid maakt. Zou men in ernst verlangen, dat zij dit wèl deed? Zij zou dan vanzelf ophouden „natuur" te zijn, maar bovendien — en dit behoorden onze klagers te bedenken — de zedelijkheid opheffen. Als de betrachting van het goede gelijkstaat met verzekering tegen overstrooming of hagel, dan is zij reddeloos verlaagd tot een maatregel van bedachtzaamheid, en aan het egoïsme het roer in handen gegeven. Zou dát dan wellicht een altijd liefderijk wereldbestuur mogen heeten?

leden heeft haar zelfkennis en bescheidenheid geleerd. Houdt zij zich binnen hare grenzen, dan heeft zij aanspraak op al onze sympathie. Een deel, een zeer kostbaar deel onzer natuur komt alleen door haar tot zijn volle recht. Stelselmatige terzijdestelling van de metaphysica is verminking van den mensch.

III.

Het zal wel geene rechtvaardiging behoeven, dat ik thans den „godsdienst zonder metaphysica" tegenover het leven stel en onderzoek, of hij beantwoordt aan de behoeften en eischen, die zich daar laten gelden? Dt practijk mocht niet voorgaan, maar heeft toch ook hare onmiskenbare rechten.

De eerste vraag zal wel deze zijn: of wij aan den „godsdienst zonder metaphysica" genoeg hebben? of hij ons geeft wat wij niet missen kunnen? De positivistische modernen aarzelen niet bevestigend te antwoorden. In de „tastbare vormen en objectieve beelden" van het supranaturalisme zien zij niets meer dan „poëtische symbolen". Maar het zijn „symbolen, die ons nog dikwijls toespreken, omdat zij zulke schoone klanken geven aan de hoogste en heiligste indrukken die wij kunnen ontvangen; omdat wij onze idealen nog het best kunnen belichamen in de klassieke vormen waarin zij het eerst zijn opgetreden en die daarom het natuurlijkst zijn. Ik vrees niet dat de mensch den inhoud dier beelden van onwaarde zal verklaren, wanneer hij weet dat de vorm symbool is. Hoe analytisch ook gestemd, zal de mensch toch nog wel telkens weer van de machtigste levensverschijnselen een overweldigenden indruk ontvangen, die zijn wil bepaalt en hem met geestdrift vervult" (bl. 507) [1]).

Op mijn standpunt zie ik hier spraakverwarring. Van den vorm dier beelden kan en mag de positivistische moderne hun inhoud niet onderscheiden. Ten aanzien van den godsdienst was gezegd: „Poëzie is hij alleen van zijne formeele zijde. De inhoud van den godsdienst is hooger leven, van het Christendom diepe zedelijke ernst" (bl. 507). Dit versta ik. Maar indien nu

---

[1]) Verg. het *Godsdienstig Album* van 1874, bl. 196: „Vele menschen willen zulk een ernstig zedelijke levensopvatting geen godsdienst meer noemen, omdat zij hun oude idee God er niet in vinden. Het zij zoo! Wat is een naam? Maar van den ouden godsdienst is dit toch „het beste deel". Het ééne noodige is behouden. Alleen het overtollige is weggevallen". — „Het overtollige" dus = de „oude idee God." Als wij het maar weten mogen.

de godsdienst „van zijne formeele zijde poëzie" is, dan kan in de „poëtische symbolen", m. a. w. in de heidensche goden of in den hemelschen Vader, niet nog eens vorm en inhoud onderscheiden worden: ze zijn niets dan vorm, louter dichterlijke persoonsverbeelding. Dán-alleen wanneer ik de aanbiddelijke Macht boven mij erken, mag ik in de voorstelling van die Macht den wezenlijken en blijvenden inhoud van den wellicht gebrekkigen vorm onderscheiden. De positivistische modernen hebben dat recht niet.

Of nu die „poëtische symbolen" den mensch bevredigen kunnen? De vraag schijnt mij nauwelijks in ernst te kunnen worden opgeworpen. Als iemand beweerde, dat de dichter wezenlijke bezieling put uit de voorstelling en de aanroeping zijner Muze, dan zouden wij immers allen ongeloovig glimlachen? Welnu, met die bewering staat het uitzicht op „wilsbepaling" en „geestdrift", als vruchten van de aanschouwing der geobjectiveerde levensverschijnselen op ééne lijn — met dit verschil, in het nadeel van dat uitzicht, dat ook de proza-mensch die vruchten zal moeten plukken. In de eeuw van „den hartstocht der werkelijkheid" den mensch zulke spijze voor te zetten, schijnt mij onnoodig martelen. Het is in waarheid „gelijk wanneer een hongerige droomt, en zie, hij eet, maar als hij ontwaakt, zoo is zijne ziel ledig; of gelijk wanneer een dorstige droomt, en zie, hij drinkt, maar als hij ontwaakt, zie, zoo is hij nog mat en zijne ziel is begeerig" [1]).

Hoe machteloos die symbolen zijn, kunnen natuurlijk de positivistische modernen zelve zich niet ontveinzen. Zij erkennen, dat „de mensch zich wel eens angstig kan afvragen, wat er in de wereld, waarin allerlei krachten strijden moeten, van zijne idealen worden zal, en of deze in den strijd des levens bestand zullen zijn; vooral wanneer het uitzicht in de toekomst hem schijnt te ontgaan, zou hij wel gaarne den sluier eens willen oplichten." Doch in zulk eene periode baten de symbolen hem niets. Ze worden in dit verband niet eens genoemd. Immers het vervolg luidt: „Maar het is te wenschen dat hij spoedig uit die onvruchtbare overpeinzing ontwake en zich zelven toeroepe: „houd gij maar vol moed uwe idealen vast; zoo gij ze losliet, zoudt gij alvast hun vitaliteit verminderen. Zoover uw horizont reikt, ziet

---

[1]) *Jes.* XXIX : 8.

gij immers duidelijk dat het goed is ze te volgen. Vat uw leven maar zoo ernstig op als gij kunt, en laat de wereld voor zich zelve zorgen!" (bl. 499 n.). Met andere woorden: hij stelle zich tevreden met het welbekende *argumentum a tutiori* („zoo gij ze losliet, zoudt gij alvast hun vitaliteit verminderen"), doe verder zijne oogen goed dicht en „late de wereld voor zich zelve zorgen!" Staat het niet te vreezen, dat de leerlingen der positivistische modernen gemakshalve met dit laatste beginnen zullen? hierin niet het einde, maar den aanvang der wijsheid zullen zien?

Wij zullen overigens moeten afwachten, wat de ervaring te dezen aanzien leert. Of — heeft zij wellicht reeds uitspraak gedaan? Ik durf zeggen: ja, en wel ten nadeele van de positivistische modernen. Er bestaat inderdaad treffende overeenkomst tusschen het restje godsdienst, dat zij ons overlaten, en „la religion humanitaire" van Auguste Comte. Als ik volstrekt kiezen moest, dan verklaarde ik mij voor de laatste. Het is waar: zij geeft, juist omdat zij zoo uitgewerkt is, tot in de kleinste bijzonderheden toe, veel meer *prise* dan de nevelachtige en onbepaalde persoonsverbeeldingen der positivistische modernen. Doch daartegenover staat, dat zij veel rijker is. Alles is in haar opgenomen en vertegenwoordigd, nevens „Le grand être" (de menschheid) ook „le grand fétiche" (de aarde) en „le grand milieu" (de ruimte). Natuur en geschiedenis schijnen door de positivistische modernen te zijn buitengesloten: over de levensverschijnselen, -behoeften en -idealen brengen zij ons niet heen. Doch behoudens dit verschil in hun nadeel staan zij met Auguste Comte op ééne lijn: hier en daar „de atheïstische nuance (!!) van godsdienst" (bl. 507), aanbidding zonder geloof. Ook op hen zijn dus de woorden toepasselijk, waarmede Prof. R. Flint zijne schets van het Comtisme besluit: „I leave it to common-sense and the sense of humour in humanity to pronounce on the merits or demerits of this new claimant to faith......... If, as Comte thinks, our race is hastening into it (d. i. la religion humanitaire) with great rapidity, clearly positive science is not the last stage of history — clearly the reign of reason is to be succeeded by that of fancy. The positivist religion is a confession that humanity can neither dispense with a religion nor construct one on the foundation of the positive philosophy — a confession all the more noteworthy for being accompanied by

a partial acknowledgment that the new religion propounded is composed of no better materials than poetic fictions" [1]).

Doch gesteld nu, voor een oogenblik, dat dit mijn eerste bezwaar kon worden weggenomen, of dat het bleek op ons tegenwoordig standpunt van ontwikkeling onvermijdelijk te zijn, zouden wij dan in het „zedelijk idealisme" zonder tegenspraak kunnen berusten? Ik zou meenen: neen. Geeft het ons aan den éénen kant te weinig, aan den anderen kant laat het ons te veel. Te veel vrijheid, bedoel ik, om te phantaseeren naar hartelust. Ieder ontvangt vergunning om zijne levens-behoeften en idealen te laten gelden en daarop voort te bouwen. Er is geene controle hoegenaamd. Wel is waar, de cultus dier levensmachten schijnt eene tamelijk onschuldige liefhebberij, want daarmede gaat gepaard de klare bewustheid, dat ze niets meer zijn dan de producten der verbeeldingskracht. Toch acht ik zulk eene teugelloosheid hoogst gevaarlijk. Het is zoo, op elk standpunt werpt de mensch nu en dan alle banden weg, baant zich nieuwe paden en schept zich, geheel op eigen hand, zijne idealen. Wij hebben de vrijheid veel te lief en waardeeren hare zegeningen te hoog, dan dat wij dit door dwang zouden willen verhinderen, indien wij ook konden. Doch hier is het een ander geval. Hier wordt het subjectivisme op den troon verheven en ieder gerechtigd verklaard om zijne eischen te stellen en bevrediging daarvan te verwachten — neen, niet te verwachten, maar te droomen. Met andere woorden: wij mogen even willekeurig te werk gaan als wijlen de supranaturalist, zooals de positivistische modernen dien afschilderen, mits wij er slechts bij bedenken, dat aan onze voorstelling geenerlei werkelijkheid beantwoordt. Is dat — ik vraag nu niet: mogelijk? maar, indien mogelijk — gezond en heilzaam? Kan zulk eene vereeniging van positivisme en mystiek — van het meest onbarmhartige positivisme en de meest bodemlooze mystiek — een middel zijn tot bevordering van krachtige en veelzijdige ontwikkeling? Ik kan de vrees niet van mij afzetten, dat de mystiek den positivist tot waanzin zal vervoeren, zoo zij niet — wel zoo waarschijnlijk! — zelve tijdig bezwijkt aan verval van krachten.

Onwillekeurig kom ik telkens terug op hetgeen mij toeschijnt

[1]) *The philosophy of history in Europe*. Vol. I p. 281 f.

de grondfout der positivistische modernen te zijn. De grieve, die ik daareven inbracht, betrof haar al weder. De lezer veroorlove mij, er ten slotte nog opzettelijk bij stil te staan.

Om die grondfout kort en duidelijk te kenschetsen, zou ik een nieuw woord noodig hebben — een woord in den trant van de „orthodoxophobie", waarmede, zoo ik mij wel herinner, Dr. N. Beets voor vele jaren den schat onzer kunsttermen verrijkte. Bij gebrek van zulk een *compositum* noem ik haar: den schrik voor bemiddeling („Vermittlung") en al wat daarop ook maar van verre gelijkt. De „Vermittlung" heeft onder ons een zeer slechten naam; de theologie van „geven en nemen" en het „rechtgeloovig knoeien" van geloof en wetenschap zijn met eene zwarte kool geteekend. Zoo behoort het ook te zijn. Doch alles, ook de afkeer van het „modderen", is vatbaar om te worden overdreven. De „middelman" van de Génestet kan ons tot verbijstering brengen. Uit vrees voor halfheid zouden wij ons kunnen wikkelen in moeilijkheden, waaraan geen ontkomen meer is. Zoo gij begint met de wetenschap materialistisch te maken en het geloof af te schilderen als den tegenvoeter van het gezond verstand; met doel en geest uit het universum te verbannen en al wat zweemt naar redelijkheid uit den godsdienst — beproef dan later vrij, niet alleen een wetenschappelijk, maar ook een godsdienstig man te blijven: het zal u nimmer gelukken. Ten hoogste zult gij u nu en dan kunnen i n b e e l d e n nog godsdienstig te zijn. Overspanning alleen zal u bij wijlen schadeloos stellen voor hetgeen gij door uwe overdrijving hebt verbeurd. Indien ik, door hieraan niet mede te doen, een „Vermittlungs-theologe" word, dan ben ik dat met mijn gansche hart. Aan het afbreken van de bruggen, die ons gelooven en ons weten met elkander verbinden, neem ik geen deel; wèl zou ik nieuwe willen aanleggen, indien ik dat konde. Het komt mij voor, dat wij niet hoog genoeg staan om eenzijdig te wezen en ons allerminst de weelde eener dubbele eenzijdigheid mogen veroorloven. In naam der wetenschap den godsdienst af te maken en vervolgens met ons zedelijk idealisme, dat wij godsdienst doopen, ons tegenover de wetenschap te stellen — waarlijk het gaat niet aan. Vereeniging en samensmelting van onze wereldwetenschap en van de postulaten onzer zedelijke ervaring; correctie, indien noodig, van de éene door de andere — zij schijnt mij niet slechts wenschelijk, maar ook plichtmatig, omdat zij-alleen overeenkomt met de be-

perktheid van ons kenvermogen. Nog eens: indien dat „modderen" moet heeten, dan neem ik dat epitheton gaarne op mij.

Vooralsnog evenwel is de smaad, dien het met zich brengt, zeer wel te dragen. De eenzijdigheid, waarin de positivistische modernen vervallen, wordt niet alleen, gelijk vanzelf spreekt, door de hedendaagsche „metaphysici", in Duitschland en daarbuiten, afgekeurd, maar ook door de coryphaeën van de natuurwetenschap — waaraan zij hun recht schijnen te ontleenen — veroordeeld. Toen onlangs Prof. Tyndall de vergadering der „British Association for the advancement of science" te Belfast opende, verbaasde hij zijne hoorders en ergerde hij velen hunner door zijne belijdenis, dat hij „in de materie, die wij in onze onwetendheid en ten spijt van den eerbied, dien wij verklaarden aan haren Schepper toe te dragen, tot dus ver zoo smadelijk hebben bejegend, de belofte en de kiem van alle leven meende te ontdekken" [1]) Uit het vervolg zijner rede bleek, dat de evolutie-leer van Herbert Spencer hem toescheen door de wetenschap, op haar tegenwoordig standpunt, te worden aanbevolen en dat zijn „materialisme" als adhaesie aan die leer moest worden opgevat. Welnu, dezelfde geleerde acht het de roeping, de niet af te wijzen roeping van onzen tijd: te streven naar de eenheid van de resultaten der wetenschap en de eischen onzer gevoelende natuur. Ik mag de geheele rede niet uitschrijven: tot enkele citaten moet ik mij bepalen. „In 's menschen natuur zijn zoodanige dingen ingeweven als het gevoel van ontzag, eerbied, bewondering...... en de liefde tot het natuurlijk en zedelijk schoone in natuur, poëzie en kunst. Bovendien vindt gij daar dat diep ingewortelde gevoel, dat zich, van het eerste begin der geschiedenis af en waarschijnlijk reeds gedurende vele eeuwen vóór alle geschiedenis, in de godsdiensten der wereld belichaamde. Gij, die deze godsdiensten hebt vaarwel gezegd en u, hoog en droog, door het licht van het verstand laat bestralen, moogt er den spot mede drijven, maar zoo doende spot gij alleen met onwezenlijke vormen en miskent den onwrikbaren grondslag van het godsdienstig gevoel in de natuur van den mensch. Aan dit gevoel redelijke voldoening te verschaffen is op dit oogenblik het probleem der problemen" [2]). Van

[1]) *Address delivered before the British Association at Belfast* 1874. p. 55.

[2]) L. c. p. 60. — De steller van het Buitenlandsch Overzicht in de *Kerkelijke Courant* (n°. 88) moet al uit eene zeer troebele bron geput hebben, om zijnen

Thomas Carlyle wordt gezegd, dat hij de man zou zijn geweest om zulk eene taak met hoop op goed gevolg te ondernemen. „De wereld heeft er veel bij verloren, dat hij niet, in de kracht zijner jaren, zijn geest openstelde voor de (natuur-) wetenschap, haar zijne sympathieën schonk en zich geroepen achtte om ook hare uitkomsten aan het menschdom over te brengen. Verwonderlijk begaafd, evenzeer naar het hart als naar het verstand toegerust, zou hij veel hebben kunnen toebrengen om ons te leeren, hoe beider aanspraken moeten worden verzoend en hoe zij in de toekomst zullen kunnen samenwonen in eenheid van geest en in een verbond des vredes" [1]. En nu de slotsom: „Het is mijne bedoeling niet, uitsluitend voor de wetenschap op te komen; ik dring u niet, van haar een afgod te maken. Zoo goed als de onverbiddelijke vooruitgang van het menschelijk verstand op het pad der kennis, werden ook de onuitroeibare behoeften van 's menschen zedelijke en gevoelende natuur, die het verstand nimmer kan bevredigen, door mij in het licht gesteld. De wereld omvat niet alleen een Newton, maar ook een Shakespeare; niet alleen Boyle, maar ook Raphaël; niet slechts Kant, maar ook Beethoven; niet alleen Darwin, maar ook Carlyle. Niet in elk hunner, maar in hen allen is de geheele menschelijke natuur. Zij staan niet tegenover elkander, maar vullen elkaar aan; zij sluiten elkander niet uit, maar laten zich met elkaar verzoenen. wanneer, door geen hunner ten volle bevredigd, de menschelijke geest, als de pelgrim smachtende naar zijn ver verwijderd huis, zich wendt tot het Mysterie, waaruit hij is te voorschijn gekomen, en zich daarvan eene voorstelling poogt te vormen, die eenheid geeft aan het denken en aan het gelooven; dan durf ik — zoolang dit geschiedt, niet slechts zonder eenigerlei onverdraagzaamheid en bekrompenheid, maar ook met het verlichte inzicht, dat definitieve vastheid van opvatting op dit gebied onbereikbaar is en dat de opeenvolgende eeuwen vrijheid moeten behouden om zich

---

lezers te kunnen mededeelen, dat Tyndall „den bijbel, de godsdienst en alles wat met het geestelijke in betrekking staat, met spot bejegend en voor verouderd verklaard heeft tegenover het alles overwinnend materialisme". Dat bericht verscheen den 19den September. De rede van Tyndall, den 19den Augustus uitgesproken, werd den volgenden dag door de Engelsche couranten *in extenso* medegedeeld. Bij de beoordeeling van zulk een stuk op een of ander Engelsch kerkelijk blad af te gaan, is hoogst onvoorzichtig.

[1]) L. c. p. 62 f.

dat Mysterie voor te stellen overeenkomstig hare eigene behoeften; -- dan durf ik, met verwerping van alle beperkingen der materialisten, dit de edelste taak noemen voor die gaven des menschen, die men, in onderscheiding van het kenvermogen, zijne scheppende gaven zou kunnen heeten" [1]).

Voor ditmaal genoeg. Men zal mij wellicht tegenwerpen, dat ik het groote probleem gelaten heb zooals ik het vond en niet eens eene oplossing heb beproefd. Ik antwoord, dat ik geleverd heb wat ik beoogde, niets meer maar ook niets minder. Onze positivistische modernen zelve zijn veel te eerlijk en te verstandig om eene oplossing te eischen. Mijne polemiek gold alleen hun — welgemeend, doch, naar mijne innige overtuiging, hoogst verderfelijk — streven om het probleem zelf weg te nemen en den arbeid, daaraan ten koste gelegd en nog te leggen, als ijdele tobberij ten toon te stellen. Het probleem is en blijft, voor hen zoo goed als voor ons. Mogen zij het weldra met ons erkennen!

[1]) L. c. p. 64.

8 October 1874. A. Kuenen.

LITERARISCH OVERZICHT.

Lalita vistara; Ersälung von dem leben und der lere das Çâkya simha, aus dem original des Sanskrit und des Gâthâdialects zuerst ins Deutsche uebersetzt und mit sachlichen erklaerungen versehen von Dr. Salomon Lefmann, a. o. professor an der Universitaet Heidelberg. Zoo luidt de uitvoerige titel van een werk, dat zeker door alle vrienden der godsdienstwetenschap met vreugde zal begroet worden, en waarvan onlangs (Berlin, Dümmlers verlag, 1874) de eerste aflevering (prijs *ƒ* 5.85) verscheen. Van den *Lalita vistara*, die belangrijke bron voor de kennis van de overlevering der Buddhisten omtrent het leven en de leer van hun vereerden Meester, was nog geen volledige vertaling naar het oorspronkelijke in het Duitsch gegeven. Burnouf met zijn *Lotus de la bonne loi* (1852), waaraan Foucaux' vertaling der tubetaansche overzetting voorafging (1848, de uitgaaf van 1868 is een titeluitgaaf), stond tot nog toe alleen. Wij kunnen ons alzoo slechts verblijden dat prof. Lefmann, gebruik makende van de vorderingen die de wetenschap intusschen gemaakt heeft, een nieuwe vertaling beproeft.

Zijn werk is aangelegd op zeer breede schaal. Deze eerste aflevering bevat slechts vijf van de zeven en twintig hoofdstukken, die niet meer dan 46 van de ruim 200 bladzijden beslaan, terwijl het overige door de *Erklärungen* wordt ingenomen. Deze laatste zijn uitvoerig en belangrijk, zoodat de arbeid van Prof. Lefmann haast

een volledig, schoon eenigszins ordeloos, handboek voor de kennis van het Buddhisme, althans van het jongere, kan genoemd worden. Voor hem, die zich met de geschiedenis van dit stelsel bezighoudt, is hij onmisbaar.

Spiegel heeft de eerste aflevering in het licht gegeven van zijne *Arische Studien* (Leipzig, 1874). Ofschoon de daarin voorkomende artikelen voor een groot deel van taalkundigen en philologischen aard zijn, mogen ze hier toch niet onvermeld blijven. Immers vier der zes verhandelingen, die de vlijtige geleerde hier uitgeeft, hebben op den erânischen godsdienst betrekking. Het zijn die over den invloed van het Semitisme op het Avesta, over de geschiedenis van het Dualisme, over de huzvâresh-vertaling van Yaçna 30 en over de traditiën van het Avesta en het Shâhnâme. De denkbeelden in deze stukken ontwikkeld werden reeds vroeger, onlangs nog in zijn *Erânische Alterthumskunde*, door den schrijver uitgesproken, doch worden hier nader toegelicht. In het eerstgenoemde artikel spoort hij alles op wat in 't Avesta aan semietischen invloed kan worden toegeschreven — 't geen in taalkundig opzicht bijzonder onbeduidend is. Het komt hoofdzakelijk neer op het monotheïsme, dat de Erâniërs, naar zijn inzien, van hun westelijke naburen moeten ontleend hebben. In het laatstgenoemde tracht hij te bewijzen, dat de traditie, zooals zij aan Firdosi bekend was en door hem op dichterlijke wijze verwerkt werd, reeds in denzelfden vorm bestond toen het Avesta geschreven werd, al wordt zij hier meer aangeduid en ondersteld dan weergegeven. Het komt mij voor, dat de geleerde schrijver het wezenlijk onderscheid tusschen beide voor de niet min wezenlijke overeenkomst wel een weinig uit het oog heeft verloren. De sagen, of liever de fragmenten van sagen, in het Avesta zijn geen zuivere mythen meer, wat tegen het karakter van den zarathustrischen godsdienst zou strijden, maar ze zijn toch veel mythologischer, als ik het zoo mag noemen, dan de legenden van Firdosi.

Hoogstbelangrijk is het onderwerp der IIe verhandeling: *Zur Geschichte des Dualismus*. Zooals men weet, wordt het dualisme der Joden na de ballingschap door de meeste geleerden aan perzischen invloed toegeschreven. Spiegel stemt toe, dat dit niet oorspronkelijk Hebreeuwsch kan geweest zijn, doch, hoewel hij 't niet ronduit weerspreekt, hij schijnt te betwijfelen of het wel van de Perzen afkomstig kan zijn. Zoo oordeelt hij onder anderen, dat men te veel gewicht heeft gehecht aan de omstandigheid, dat de verzoeker

in Eden een slang is en dat ook Agro mainyus in de gedaante van een slang uit den hemel valt. De hoofdvraag is, of de Erâniërs ten tijde der babylonische ballingschap reeds een uitgewerkt dualisme hadden. Volgens Spiegel is dit onwaarschijnlijk. Wel meent hij reeds in de oudste gedeelten van het Avesta, in de gâthâs, hetzelfde dualisme te vinden, dat in de latere stukken zoo duidelijk op den voorgrond treedt, maar noch de spijkeropschriften van 't eind der 6de, noch Herodotos, noch Xenophon uit de 5de eeuw v. C. vertoonen van dualisme eenig spoor. Eerst bij Hermippos, Eudoxos en Theopompos, in de 4de eeuw v. C., aan wie Aristoteles en Diogenes Laertius hun berichten ontleenden, wordt daarvan gewag gemaakt. Uit dit alles maakt Spiegel de gevolgtrekking, dat het dualisme in Erân van betrekkelijk jongen oorsprong is en dat daaraan een aan de Semieten ontleend monotheïsme voorafging. Hij erkent echter, dat alles afhangt van den ouderdom van 't Avesta, die thans nog met geen zekerheid kan bepaald worden.

Wij moeten ons hier tot de mededeeling van deze gevoelens bepalen, zonder in een beoordeeling te kunnen treden. De vragen die opgelost moeten worden heeft Spiegel met juistheid gesteld: in het Avesta het dualisme reeds in de oudste stukken, in de spijkeropschriften een leer die daarmee in strijd is, bij de grieksche berichtgevers eerst in de 4e eeuw van 't perzisch dualisme melding gemaakt, bij de Joden het oude, strenge monotheïsme onder de perzische heerschappij door de demonenleer gewijzigd. Of de oplossing die hij geeft de eenig-mogelijke is, zal bij nader onderzoek moeten blijken. Mij komt wel zeker voor, dat, indien werkelijk het dualisme eerst sedert de 4e eeuw v. C. een zeker monotheïsme bij de Erâniërs vervangen heeft, hierin een terugkeer tot de oude, nationale, echt-arische leer moet gezien worden. De arische godsdiensten zijn even dualistisch van karakter als de semietische naar 't monotheïsme neigen.

Het eerste stuk van Dr. W. H. Roscher's *Studiën zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer*, bevat een vergelijking tusschen Apollo en Mars. De schrijver tracht daarin aan te toonen, dat de Grieksche Ares en de romeinsche Mars alleen daarom vereenzelvigd zijn geworden, omdat beiden krijgsgoden waren, ofschoon zij in natuur hemelsbreed verschillen. Apollo en Mars evenwel, hoezeer ook hun namen in klank verschillen, zijn volgens R. dezelfden. Oorspronkelijk zonnegoden, hebben zij als zoodanig iden-

tieke bijnamen: *Λύκ-ειος*, Leuc-etius, Louc-etius. Als zonnegoden zijn zij ook goden des jaars, en de zegeningen zoowel als de onheilen van het heete jaargetijde worden aan beiden op dezelfde wijze toegeschreven. Beiden zijn krijgs- en orakelgoden, *θεοὶ πατρῷοι* en beschermers der koloniën, en de symbolen van wolf, havik en lauwer zijn aan beiden gemeen.

Het kan niet geloochend worden, dat de schrijver veel heeft aangevoerd tot staving van zijn gevoelen. Indien werkelijk Mars en Apollo aanvankelijk dezelfden waren, dan hebben zij zich evenwel zeer verschillend ontwikkeld, zoo verschillend dat zelfs de Ouden de gelijkenis niet meer bespeurden en niet Apollo maar Ares als den griekschen tegenhanger van Mars beschouwden. In den grond der zaak komt alles hierop neder, dat beiden Apollo en Mars oorspronkelijk zonnegoden waren, wat de overeenkomst hunner attributen, symbolen enz. genoegzaam verklaart. Maar zoo zou men nog veel meer goden met hetzelfde recht als eenzelvig kunnen beschouwen, die toch wezenlijk niet dezelfden zijn. Waar de namen overeenstemmen, zoo als bij Zeus en Jupiter, Hestia en Vesta, blijft geen twijfel aan oorspronkelijke eenheid over; waar dit niet het geval is, zooals bij Indra en Thunar (Donar) daar kan zij op andere wijze tot groote waarschijnlijkheid gebracht worden; maar het komt mij nog altijd voor, dat het karakter van Apollo en Mars voor zulk een volkomen gelijkstelling te zeer verschilt.

Wij mogen niet geheel zwijgen over het tweede *Congres van Orientalisten*, den 14n September ll. en volgende dagen te Londen gehouden, en dat ook voor ons niet van belang ontbloot was. Om de werkzaamheden van dat Congres (het eerste werd in de eerste dagen van September des vorigen jaars te Parijs gehouden) volkomen te waardeeren, zouden wij reeds in het bezit van de volledige verslagen moeten zijn, die natuurlijk nog eenigen tijd op zich zullen laten wachten. Maar de *Times* heeft daarover zoo uitvoerig bericht, dat wij stof genoeg hebben om daaruit aan onze lezers het een en ander mede te deeelen.

Van alle oorden waren beroemde Orientalisten te Londen saamgevloeid. Engeland, zooals van zelf spreekt, maar ook Frankrijk en vooral Duitschland waren schitterend vertegenwoordigd. Nederland schitterde door zijn afwezigheid. De regeering der tweede koloniale Mogendheid had niemand afgevaardigd en geen geleerde uit

ons vaderland schijnt zich opgewekt gevoeld te hebben, om uit eigen beweging naar Londen te gaan. Voelde men zich gekrenkt, omdat men de nederlandsche Orientalisten niet rechtstreeks had genoodigd en ons, loffelijker gewoonte, eenvoudig als een aanhangsel van Duitschland had beschouwd en behandeld? Of meende men zijn tijd beter te kunnen besteden? Zeker is het, dat er op het Congres niet veel is uitgevoerd. De afdeelingen hielden elk eens een korte zitting, zoodat de meeste verhandelingen slechts schriftelijk werden ingeleverd en »*were taken as read*". Beter ware het geweest de sectievergaderingen gelijktijdig te doen plaats hebben en de algemeene redevoeringen in gemeenschappelijke bijeenkomsten te doen houden. Het lokaal waar men samenkwam was telkens een ander en dikwijls zeer ongeschikt. Eens moest, volgens de *Times*, de onmogelijke poging worden aangewend, om ruimte te vinden voor 200 geleerden, de dames niet meegerekend, in een zaal, waar slechts 80 gewone stervelingen voegzaam konden worden geplaatst. En, hoewel Sir Henry Rawlinson noch als soldaat, noch als philoloog, noch als ontcijferaar het woord »moeilijkheid" kent en dus zijn taak als voorzitter met mannenmoed aanvaardde, zelfs naar hem kon men niet blijven luisteren en men moest naar een betere vergaderplaats verhuizen. Niet in dit opzicht dus heeft de algemeene voorzitter Dr. Samuel Birch de buitengewone eer verdiend, om door de fransche regeering tot *officier de l' instruction publique* (de decoratie der gouden palmen) benoemd te worden, al erkent ieder dat aan niemand waardiger dan aan dezen beroemden leider der engelsche Egyptologen zulk een onderscheiding kon worden toegekend.

Dr. Birch opende het Congres met een uitvoerige en belangrijke rede, waarin hij een overzicht gaf van den gang der werkzaamheden en de jongste ontdekkingen en voornaamste vraagstukken, thans aan de orde, aanroerde. Daartoe behoorden het decreet van Canopus, door Lepsius aan het licht gebracht en waardoor de reeds verkregen uitkomsten van de studie der egyptische oorkonden zoo glansrijk waren bevestigd; het opschrift van Dali op Cyprus (het oude Idalium) door R. H. Lang gevonden, dat de arische afkomst en het helleensch karakter der oude cyprische taal heeft bewezen; eindelijk de steen van Mesa, den koning van Moab, voor de Hebraïsten van zooveel belang. Twee vraagstukken van practischen aard bracht hij ter sprake: de *transliteratie*, of het schrijven der oostersche talen met europesche karakters, waardoor de studie dezer talen zooveel gemakkelijker zou worden gemaakt, en de *pasi-*

graphie of het schrijven met cijfers die woorden aanduiden. Lang stond hij stil bij de assyrische en egyptische onderzoekingen en sprak, opmerkelijk genoeg voor een Egyptoloog, de meening uit, dat de oudste beschaving niet in Egypte, maar in Babylonië moet gezocht worden, waarvoor wel geen stellige bewijzen, maar, ook naar onze bescheiden meening, overwegende gronden bestaan. Dat hij niet verzuimde hulde te brengen, vooral aan de aanwezige medewerkers op het gebied der oostersche studiën, behoeft nauwelijks te worden gezegd.

Den volgenden dag was de Semietische sectie bijeen. Zij hield zich hoofdzakelijk bezig met de assyrische oudheid, of liever met de rezultaten van het onderzoek der spijkeropschriften, want ook over het oude Medisch werd gesproken en over die taal die Oppert, in strijd met Lenormant en de engelsche beoefenaars van dezen tak der oostersche wetenschap, nog steeds Sumerisch en niet Akkadisch noemt. De openingsrede van Sir Henry Rawlinson was een lofrede op de fransche assyriologen Oppert en Lenormant en op den verdienstelijken Schrader, die in de assyriologie de eer van Duitschland ophoudt, en een vaderlijke vermaning aan de engelsche medearbeiders, met name aan Sayce en Smith, om voortaan wat nauwkeuriger en grammaticaler te zijn. Oppert nam de gelegenheid, hem aangeboden, waar, om eenige vernuftige gissingen voor te dragen omtrent de namen der medische koningen bij Herodotos en bij Ktesias, welke laatste volgens den parijschen geleerde vrije perzische vertalingen van de eerste zouden zijn, en zich ten slotte in chronologische beschouwingen te verdiepen Met allen eerbied voor Oppert's geleerdheid en scherpzinnigheid hebben wij reden te vermoeden, dat hij door zijn voordracht de semietische afdeeling minder vermaakte, dan toen hij den volgenden dag, in de Turanische sectie, den Rev. Isaac Taylor de verwantschap van de etrurische en akkadische talen hoorde bepleiten en, achter den spreker gezeten, stilzwijgend maar duidelijk, een mimischen commentaar op diens verhandeling leverde.

Liever dan lang bij de Turaniërs stil te staan, spoeden wij ons naar de arische afdeeling, waar Max Müller aan het woord is en als voorzitter de vergadering toespreekt. Zijn rede, die zich kenmerkt door zijn gewone gemakkelijkheid en levendigheid van voorstelling, is waard in haar geheel te worden gelezen. Geestig verdedigt hij het recht van bestaan van zulke bijeenkomsten als het Orientalisten-congres. Tegenwoordig, zegt hij, zou men niet wagen

als Humboldt een *Kosmos*, als Bopp een *vergelijkende Grammatica* te schrijven, uit vrees, dat men de juiste diepte niet kende, waarop de *Protogenes Haeckelii* is gevonden, of niet wist of een vokaal in den Sanhitâpâtha van den Rigveda verlengd wordt of niet. Voor een tijd is dat goed. Maar alle bijzondere kennis moet, zal ze niet brak worden, in den grooten stroom der algemeene kennis van de wereld vloeien. Kennis om haarzelfs wil is de gevaarlijkste afgod dien men kan aanbidden. Zoo wordt men een intellectueele vrek. Men moet niet verzamelen slechts, maar uitgeven, wisselen, werken voor anderen, en congressen zijn de markten, waar men daartoe gelegenheid vindt. Op welsprekende wijs schetst hij dan de groote omwenteling, die de oostersche studiën in onze beschouwingen gemaakt hebben, een omwenteling nauwlijks minder groot, dan die ten tijde der Renaissance door de herleving der klassieke letteren werd teweeg gebracht, en die zich in anthropologie, geschiedenis, philologie, theologie en wijsbegeerte doet gevoelen.

»Bovenal heeft het onderzoek van het Oosten ons dezelfde les geleerd, die de noordsche natiën eens in Rome en Athene leerden, dat daar andere werelden dan haar eigene zijn, andere godsdiensten, andere mythologieën, andere wetten, en dat de geschiedenis der wijsbegeerte van Thales tot Hegel niet als de geheele geschiedenis van het menschelijk denken mag worden beschouwd. Over al deze onderwerpen heeft het Oosten ons parallelen geleverd en tevens alles wat door parallelen wordt verschaft, namelijk de mogelijkheid om te vergelijken, te weten en te verstaan. De geest van vergelijking is de waarlijk wetenschappelijke geest onzer eeuw, ja, van alle eeuwen. Een empirische kennis der bijzondere feiten maakt geen kennis uit in den waren zin des woords. Alle menschelijke kennis begint met de Twee of de Dyas, de samenvatting van twee dingen als één. Zoo wij Aristoteles nog mogen aanhalen, dan mogen wij stoutmoedig zeggen, »dat er geen wetenschap bestaat van datgene wat eenig is".... Neem de mythologie! Zoolang wij ons slechts met de mythologie der klassieke natiën konden bezig houden, beschouwden wij haar eenvoudig als iets vreemds, iets onregelmatigs, iets onredelijks. Toen echter dezelfde zonderlinge verhalen, dezelfde hallucinaties te voorschijn kwamen in de oudste mythologie van Indië, toen men ontdekte, dat niet slechts het karakter en de daden, maar zelfs de namen van sommige goden en heroën dezelfde waren, toen zag ieder nadenkend opmerker, dat er een beteekenis in die vreemde menigte van goden en half-

goden, en dat de taak der vergelijkende mythologie moest zijn om uit te vinden welke redelijke zin zich in deze massa van onredelijkheid verbergt. Dezelfde vergelijkende methode is ook op het onderzoek van den godsdienst toegepast. Alle godsdiensten zijn oostersch, en, met uitzondering van den christelijken, zijn hun heilige boeken alle in oostersche talen geschreven. Daarom moesten de bouwstoffen voor een vergelijkende studie van de godsdienststelsels der wereld alle door beoefenaars van het Oostersch geleverd worden. Maar veel belangrijker dan deze bouwstoffen is de geest, waarin ze behandeld zijn. De heilige boeken van de voornaamste godsdiensten des menschdoms moesten met volmaakte onpartijdigheid nevens elkander geplaatst worden, om te onderscheiden welke punten zij gemeen hadden, zoowel als die welke eigen waren aan elk in 't bijzonder. De uitkomsten door dit eenvoudig naast elkander stellen reeds verkregen, zijn rijk aan belangrijke lessen, en het feit, dat de waarheden, waarin alle godsdiensten overeenstemmen, die waarin zij verschillen ver overtreffen, is nauwlijks genoegzaam gewaardeerd. Ik ben evenwel overtuigd, dat de tijd zal komen, wanneer zij, die thans betuigen het meest verontrust te worden door onze onderzoekingen, het dankbaarst voor onzen steun zullen zijn; dankbaar, omdat wij met de stukken hebben aangetoond, zonder dat het tegendeel kan worden volgehouden, dat alle godsdiensten ontspringen uit denzelfden heiligen geest, de stille verborgen stem; en dat, schoon de uitwendige vormen van den godsdienst mogen veranderen, verwelken en vervallen, nochtans, zoolang de mensch is wat hij is en wat hij is geweest, hij altijd en altijd weder het Oneindige als de noodwendige voorwaarde van het Eindige zal postuleeren en smachten naar iets wat de wereld niet kan geven; altijd en altijd weder zijn zwakheid en afhankelijkheid zal gevoelen en in die zwakheid en afhankelijkheid de diepste bronnen ontdekken van zijn hoop en vertrouwen en kracht."

Het is moeilijk deze, reeds lange, aanhaling niet nog met andere te vermeerderen. De rede, hier door Müller gehouden, is eene van de schoonste die hij immer uitsprak. Gaarne gaf ik nog weder hetgeen hij zegt omtrent het vraagstuk, of er werkelijk wilde volken zonder godsdienst zijn. Het is maar, wat men godsdienst noemt, zegt hij. 't Is even moeilijk te onderscheiden of een Wilde, als of een man van hoogst ontwikkeld verstand onder ons godsdienst heeft. »Ik noem, zoo gaat hij dan voort, de inleiding tot Spencer's

First Principles diep godsdienstig, maar ik kan wel begrijpen dat een zendeling, die verslag moest uitbrengen over een stam van Spencersche Wilden, zou kunnen verklaren dat zij van godsdienst niet het minste begrip hadden! In elk geval mag aan een volk dat zijn hoogsten god: »den Maker," noemt, zooals ons van een zeer laag staanden australischen stam bericht wordt, geen godsdienst ontzegd worden.

Doch ik moet eindigen en zelfs zwijgen van al wat in de ethnologische en archeologische secties behandeld werd, hetgeen trouwens weer iets verder buiten onzen kring ligt.

C. P. T.

Onderscheidene geschriften wachten reeds lang op aankondiging. Voor het Literarisch Overzicht is niet altijd ruimte beschikbaar. Ook om die reden leg ik mij thans op kortheid toe.

A treatise on the use of the tenses in Hebrew by S. R. Driver M. A., Fellow of New College (Oxford 1874). Wat de geleerde schrijver van dit werk beoogt, verklaart hij ons in zijne voorrede. Er bestaat in het Engelsch geen geschrift, waarin de beoefenaar van het hebreeuwsch den aard en het gebruik der tijden van het *verbum* met de noodige duidelijkheid en uitvoerigheid behandeld vindt. In die behoefte wenscht hij te voorzien. Voortbouwende op de door Ewald gelegde grondslagen zet hij in een eerste hoofdstuk de eigenlijke kracht van het *perfectum* en *imperfectum* uiteen, om daarna in Chapt. II—IX het gebruik van die beide vormen, van de daarvan afgeleide *cohortativus* en *jussivus* en van beider verbinding èn met den *vau conversivum* èn met den *vau copulativum* te verklaren. Daarop volgen nog drie aanhangsels: I. *On the circumstantial clause* (p. 200—216); II. *On the original signification of the Jussive* (p. 217—229); III. *On Arabic as illustrative of Hebrew* (p. 230—248); *Addenda* en een uitvoerige Index van toegelichte plaatsen (p. 251—256).

Met de hoofdgedachte van den schrijver zijn wij, zoowel door de vaderlandsche leerboeken als door de geschriften van Ewald, reeds lang bekend. Doch dit neemt niet weg, dat er ook voor ons uit deze verhandeling veel te leeren valt. De auteur munt uit door nauwkeurigheid en door helderheid. Het is een genot hem te volgen in zijne vaak meesterlijke aanwijzing van de filiatie der beteekenissen van één zelfden vorm en niet minder in zijne be-

dachtzame behandeling van de ingewikkelde vraagstukken, die zich nu en dan voordoen. De meer opzettelijke critiek van zijn geschrift moet ik aan de philologen van professie overlaten. Doch het zou mij zeer verwonderen, indien hun oordeel niet gunstig was. Hoe kalm en afdoende is b. v. de excursus op p. 92—96 over de vraag of het *imperfectum* met *vau conversivum* ook wel aan ons *plusquamperfectum* kan beantwoorden; hoe klaar de beschouwing van het *perfectum* met *vau conversivum* op p. 128 ff.

Doch genoeg om van mijne ingenomenheid met dit geschrift te doen blijken. Somwijlen kwam, onder het lezen, de vraag bij mij op, of de auteur niet hier en daar wat meer vrijheid had kunnen gebruiken tegenover de Masoretische vocalen. Zoo zou ik voor mij niet aarzelen, in *Jes.* XLIII : 28 den *vau copulativum* in *conversivum* te veranderen en mij dus ook van elke poging tot verklaring van de lezing, zooals zij luidt, onthouden. Mr. Driver (p. 73 n. en 105 in fine) schijnt zoo ver niet te durven gaan. Evenzoo ben ik zeer geneigd om dezelfde verbetering aan te brengen in *Jes.* LI : 2 en enkele andere plaatsen, die p. 106 worden besproken. Eindelijk zou ik nog, op gevaar af van ondankbaar te schijnen, mijn spijt willen uitdrukken, dat Mr. Driver ons niet heeft gezegd, hoe hij denkt over het *perfectum* met *vau* in het begin van *Amos* V : 26. Het zou belangrijk zijn geweest te vernemen, welken indruk die veel besproken en moeilijke plaats gemaakt had op iemand, die het gebruik van de vormen des werkwoords zoo opzettelijk heeft bestudeerd en dit onderwerp zoo geheel meester is.

De Heer J. W. Nutt, M. A., onderbibliothecaris van de Bodlejana te Oxford, heeft uit de handschriften van die rijke verzameling een belangrijk stuk in het licht gegeven: *Fragments of a Samaritan targum, with an introduction, containing a sketch of Samaritan history, dogma and literature* (London 1874). De fragmenten zelve, met gewone hebr. letters gedrukt, beslaan 84 bladzijden en behelzen de Samaritaansche vertaling of paraphrase van *Lev.* XXV: 26 tot ongeveer het einde van *Numeri.* Een facsimilé van ééne bladzijde van den Codex gaat aan den tekst vooraf; de codex zelf wordt in de *Introduction* p. 113—115 beschreven. Wat die inleiding verder inhoudt, blijkt uit den hierboven medegedeelden titel. Mr. Nutt is volkomen op de hoogte van het onderwerp en heeft in even 150 bladzijden een zeer duidelijk en volledig overzicht weten te geven van hetgeen omtrent de lotgevallen, de theologie

en de literatuur van de Samaritanen bekend is. De waarde van zijn geschrift wordt nog verhoogd door twee bijlagen. In de eerste geeft Dr. A. Harkavy eene korte beschrijving van de Samaritaansche handschriften en fragmenten der Petersburgsche Bibliotheek (p. 155—167). De tweede behelst eene vertaling van het kleine tractaat, dat onder den naam *Massechet Cûthîm* bekend en door Kirchheim uitgegeven is.

Voor den toekomstigen critischen uitgever van de Samaritaansche vertaling des Pentateuchs is dit werk natuurlijk onmisbaar. Wie zich tot de studie van de Samaritaansche overblijfselen wenscht voor te bereiden of inlichting verlangt omtrent hetgeen daaraan tot dus ver gedaan is en te doen overblijft, vindt in de *Introduction* — die ook afzonderlijk verkrijgbaar is gesteld, voor 5 shillings — al wat hij behoeft bijeen.

De commentaar op *de Prediker* van Thomas Tyler, M. A., welks voorlooper ik vroeger aankondigde (*Theol. Tijdschr.* VII: 378), is nu werkelijk verschenen (*Ecclesiastes; a contribution to its interpretation; containing an introduction to the book, an exegetical analysis and a translation with notes;* London, 1874). Men herinnert zich, dat de auteur het ontstaan van *de Prediker* ± 200 v. Chr. stelt, voornamelijk op grond van de daarin doorstralende bekendheid met de Stoïsche en de Epicureïsche wijsbegeerte. De bewijzen hiervoor worden, in overeenstemming met de vroeger uitgegeven verhandeling, in de inleiding (p. 10—29) uiteengezet en schijnen mij de overweging alleszins waardig. Toch plaatste ik, onder de lezing, meer dan één vraagteeken, en dat hoewel des auteurs tijdsbepaling zelve mij om andere redenen de meest aannemelijke toeschijnt (Verg. mijn *Hist. krit. onderz.* III: 179 verv.) Het komt mij, in het algemeen, voor dat Mr. Tyler het gevaar, waaraan elke ontdekking haren auteur blootstelt, niet geheel heeft kunnen ontgaan. Hij hecht daaraan te veel, overdrijft hare beteekenis en haalt er veel meer uit dan daarin werkelijk ligt opgesloten. Zoo vervullen b. v. in § 7 (»The connexion of Ecclesiastes with Jewish history. The three sects," p. 34—47) Zeno en Epicurus eene veel te belangrijke rol. Zoo schijnt het mij bepaaldelijk een zeer ongelukkig denkbeeld, den naam Koheleth op te vatten als »she who is an assenbly" (p. 55—62), en daarbij dus te denken aan eene vergadering van wijzen, die elkander hunne stellingen voorleggen en daarover van gedachten wisselen. Indien de Prediker dat bedoelde,

waarom schreef hij dan niet eenvoudig קָהָל of: קְהִלָּה? Bovendien, welke moet dan de beteekenis van קָהָל zijn geweest, indien het *participium activum* eene vergadering aanduidde? Hoe laat het zich eindelijk verklaren, dat een naam als deze aan Salomo is toegekend? Ik vermoed, dat latere commentatoren van *de Prediker* deze en meer andere stellingen van den auteur niet zullen overnemen, maar hoop tevens, dat zij de waarheid, die zijne *Introduction* in het licht stelt, niet zullen voorbijzien.

Over de integriteit van den tekst des boeks velt Mr. Tyler (p. 75 f.) een zeer gunstig oordeel. Omzettingen en interpolatiën neemt hij niet aan, maar bovendien »ziet hij geene enkele geldige reden voor het onbeperkt gebruik van critische conjecturen." De deskundigen beseffen aanstonds, wat hieruit voor de exegese voortvloeit. Het kan niet anders of, bij zoo groote ingenomenheid met den gewonen tekst, moet men zich nu en dan tevreden stellen met verklaringen, die aan den eisch der gestrengheid niet voldoen. Wij doen dan ook Mr. Tyler geen onrecht, wanneer wij meenen, dat zijne kracht niet ligt op het gebied der grammatica. Hoe nauwkeurig hij ook te werk gaat en hoe gezond veelszins zijne beslissing uitvalt, het zijn toch meer de zaken, die hem aantrekken en boeien, dan de woorden. Reeds de betrekkelijk geringe omvang van het derde gedeelte, de vertaling met aanteekeningen (p. 118—156), vergeleken met dien van de inleiding, (p. 1—83) en van de aanwijzing van den loop der gedachten (p. 84—117), maakt dit duidelijk. Doch de taak van den exegeet des O. Testaments is zóó groot en moeilijk, dat het niemand als eene grieve mag worden toegerekend, dat hij niet in alle deelen daarvan evenzeer uitmunt. »Eene bijdrage tot de verklaring" van *de Prediker*, zooals Mr. Tyler zelf zijn werk noemt, heeft hij zonder eenigen twijfel geleverd. Mijne aankondiging moge er toe medewerken om haar te brengen in handen van hen, die in de studie van het O. Testament belang stellen.

Slechts met enkele woorden kan hier melding gemaakt worden van een werk, dat, al ware het alleen om den arbeid, daaraan ten koste gelegd, breedvoerige bespreking zou verdienen en die dan ook zeker in andere tijdschriften vinden zal. Onder den titel: *Abhandlungen zur Geschichte des Orients im Alterthum* heeft de Hoogleeraar H. Brandes te Leipzig een drietal belangrijke onderwerpen behandeld: 1. *Der Assyrische Eponymenkanon;* 2. *Die Chronologie der*

beiden Hebraïschen Königsreihen; 3. *Die Aegyptische Apokatastasen-jahre*. (Halle 1874, 1 ⅓ Thaler). Den beoefenaar van het O. Testament zal vooral de tweede verhandeling (p. 41—122) belang inboezemen. De Schrijver beproeft de opgaven van den regeeringsduur der koningen van Israël en van Juda met elkander en met de Assyrische chronologie in overeenstemming te brengen en slaagt daarin door de onderstelling, dat koningen, die gelijktijdig regeerden (de zoon met den vader of twee kroonpretendenten) nu en dan in de berichten van de boeken der Koningen als elkanders opvolgers voorgesteld of ook beschouwd worden. Werkelijk bewijst hij, dat die onderstelling door minder bezwaren gedrukt wordt dan òf de bekende *interregna* òf de tekstverbeteringen, met behulp waarvan anderen de moeilijkheden trachten weg te ruimen. Doch tot aanbeveling van die onderstelling zelve brengt hij niets nieuws bij — tenzij dan het bewijs *a posteriori*, dat zij, behoorlijk toegepast, de bezwaren opheft. Het behoeft nauwelijks vermelding, dat hij zeer nauwkeurig te werk gaat en met de pogingen zijner voorgangers op dit gebied goed vertrouwd is. Slechts schijnt hem de verhandeling van O. Wolff, waarop ik laatstelijk in mijn *Godsdienst van Israël* I: 183 v. de aandacht vestigde, onbekend te zijn gebleven – hetgeen te betreuren is, naardien zij hem, zoo ik wel zie, goede diensten had kunnen bewijzen. Zijn resultaat (S. 118 ff.) is in weinige woorden dit. De dood van Salomo valt in het jaar 929; de aanvang der regeering van Jehu en Athalia in 841; de dood van Uzzia in 742; de verovering van Samaria in 722; de val van Jeruzalem in 586 v. Chr.

Meer op theologisch gebied beweegt zich een ander historisch werk: *Jewish history and politics in the times of Sargon and Sennecharib* bij Sir Edward Strachey, Bart. (2e ed., London, 1874). Immers het draagt ook nog dezen tweeden titel: *An Inquiry into the historical meaning and purpose of the prophecies of Isaiah*. Dit laatste is voor den Schrijver blijkbaar de hoofdzaak. De profetieën van Jezaja neemt hij, in eene verbeterde Engelsche vertaling, in een aanhangsel op (p. 391—475). In zijn boek zelf beslaat het onderzoek naar den zin en den ouderdom der enkele godspraken en naar het karakter der profetie de meeste ruimte. Men kan hetgeen de Schrijver daarover in het midden brengt niet lezen zonder hoogachting voor hem op te vatten. Hij is een ernstig en vrijzinnig man, aan het oude supranaturalisme ontwassen, vol van eerbied

voor de geestelijke grootheid van de profeten in het algemeen en van Jezaja in het bijzonder. Zijn boek is bovendien duidelijk en aangenaam geschreven en blijkbaar de vrucht van zelfstandig onderzoek der berichten over de oudheid. In weerwil van dit alles moet het als geheel mislukt beschouwd worden. En wel ten gevolge van de hoogst oncritische premissen, waarvan de auteur uitgaat. Hij is een vriend en geestverwant van den waardigen F. Denison Maurice, met wien hij, behalve veel goeds en voortreffelijks, ook eenige vooroordeelen gemeen heeft. Hij is nl. overtuigd, dat de nieuwere critiek — om het in één woord uit te drukken — spijkers op laag water zoekt. Hare bezwaren tegen de overlevering zijn ingebeeld en vallen vanzelf weg, zoodra men goed leest en interpreteert. Hare hypothesen zijn — hypothesen, vernuftige invallen, die de vergelijking met de traditie niet kunnen doorstaan. Wat bepaaldelijk het boek Jezaja aangaat, er is geene enkele afdoende reden om òf aan de echtheid der daarin opgenomen profetieën, òf aan de juistheid van hare chronologische rangschikking te twijfelen. De Schrijver slaagt er dan ook in, ze alle — zonder verwerping en zonder verschikking van eene enkele — in het verband van Jezaja's profetische werkzaamheid in te voegen. Ik behoef niet uiteen te zetten, wat deze methode met zich brengt, met hoe gewrongen en onnatuurlijke verklaringen de auteur zich hier en daar tevreden stelt. Als sterk sprekende proeven noem ik zijn gevoelen (p. 154 verv.), dat *Jes*. XIII: 1 — XIV: 27 één geheel vormen en gericht zijn, niet tegen de hoofdstad van het Chaldeeuwsche rijk, maar tegen Assyrië, waarvan immers Babylonië een deel was; voorts de onderstelling (p. 352 verv.), dat H. XL—LXVI van Jezaja zelven afkomstig, maar gedurende de ballingschap geïnterpoleerd, uitgebreid en omgewerkt zijn. Dit heet herhaaldelijk »positive, matter-of-fact criticism." Maar het is inderdaad niets anders dan ongemotiveerde vergoding van den onbekende, die — wij weten niet wanneer en op welke gronden — het boek Jezaja in zijn tegenwoordigen vorm heeft gebracht. Indien Sir Edward Strachey zich boven dit conservatieve *πρῶτον ψεῦδος* had kunnen verheffen, dan zou hij ons een geheel ander werk geleverd hebben — even geschikt om ons tot waardeering van Israël's profeten op te leiden, maar bovendien de getrouwe reproductie van de historische werkelijkheid.

Jahve et Moloch, sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum

intercedente. Diss. inaug. auctore W. G. Comite de Baudissin (Lips., 1874; ⅔ Thaler). Het zal wel niemand bevreemden, dat ik deze verhandeling met groote belangstelling ter hand nam. De lezers van mijn *Godsdienst van Israël* herinneren zich, dat de oorspronkelijke Jahve en Moloch mij toeschijnen, wel niet identisch maar toch verwant te zijn (Deel I: 230—41, 249, 250—252). Het kon mij niet anders dan aangenaam wezen, over deze stelling het gevoelen van een bevoegd Orientalist te vernemen. En dat te meer, toen mij bleek, dat de auteur niet onbekend was met hetgeen hier te lande over dit onderwerp is geschreven: Kuenenius en Tielius worden reeds op p. 4 vermeld en komen ook in het vervolg nu en dan voor. Doch ik mag niet ontveinzen, dat de uitkomst aan mijne verwachting slechts ten deele heeft beantwoord. In welk opzicht ik mij teleurgesteld zag, zal straks blijken.

De Schrijver is met de literatuur van de quaestie zeer vertrouwd en volkomen toegerust om haar volledig te behandelen. De gang van zijn onderzoek is deze. In § 1 wijst hij aan, welke aanleiding er bestaat om Jahveh en Moloch te vergelijken en beider onderlinge verhouding vast te stellen (p. 1—5). § 2 is gewijd aan een onderzoek naar het Semietische polytheïsme. Het resultaat formuleert de schrijver zelf aldus: Antiquissimus Semitarum deus coelum repraesentavit. Coelo tanquam deo masculo terra tamquam numen femineum adjuncta est. Hac numinis masculi et feminei distinctione omnis polytheïsmus Semiticus innititur" (p. 5—18). Vervolgens worden in § 3 de oorsprong, de voorstelling en de vereering van Moloch uitvoerig toegelicht: hij blijkt te zijn de god van het verterende zonnevuur, semietiesch van oorsprong; de menschenoffers, die hem werden toegebracht, dienden tot afwering van zijne vernielende werking (p. 14—54). Zoo is de weg gebaand tot de vergelijking tusschen Moloch en Jahveh, die in § 4 (p. 54—74) wordt ingesteld, en wel 1°. met het oog op de vereering van Jahveh en 2°. met het oog op de praedicaten, die hem worden toegekend. Doch het is beter, de formule van den auteur zelven mede te deelen. Hij vraagt dan 1°. num ex cultu Jehovae consequatur, ideam Jehovae eandem fuisse ac Molochi (p. 55—62); 2°. num ex iis quae de Jehova praedicantur sequatur, eum aeque ac Molochum habitum esse pro potentia physica (p. 62—74). Beide vragen worden ontkennend beantwoord. Ten slotte maakt § 5 de conclusie op (p. 74—81). Wederom moge hier het résumé van den auteur zelven eene plaats vinden: »Moloch repraesentat naturae potestatem omnia

evertentem. Similis est quodammodo Jehova, deus infinitus, coram quo terrestria omnia vana sunt. At Jehova est deus spiritualis, sanctus, misericors ac proinde a Molocho diversus. Molochum vel prophetarum Israelitarum vel Mosis opera in Jehovam commutatum esse historia abnuit; prophetarum deus idem est, quem Moses praedicavit, Mosis deus idem quem Abraham veneratus est. Neque omnino admitti potest naturali quadam progressione e Molochi notione Jehovae ideam natam esse. Primum Abrahamum cognovisse deum unum verum inde explicatur, quod tum temporis antiquissima dei unius suspicio nondum prorsus extincta erat. Neque vero mirandum est, quod cultui Jehovae insunt similia quaedam cultui Molochi; complures enim caerimomas et notiones religio V. T. recepit e gentilismo Hebraeorum antiquiore. Priscam Therachidarum religionem antiquiorem fuisse cultu Molochi symbola lucis ignisque V. T. indicant, quippe quae venerationem coelorum, non ipsius solis, prodant. Neque Therachidarum gentilium supremus deus merus eversor fuit qualis Moloch, sed etiam vitae auctor. Quae religionis forma talis erat, ut ad eam melius quam ad gentilismum recentiorem revelatio dei unius veri tempore Abrahami applicare se posset".

Er is in dit betoog zeer veel, waarmede ik aanstonds en ten volle instem. Ten aanzien van het Semietische polytheïsme en van het karakter van Moloch komt Graaf de Baudissin tot dezelfde resultaten als ik (*Godsd. v. Israël* I: 224—226). In § 2 en 3 is zijne bewijsvoering, naar het mij toeschijnt, meestal onberispelijk en altijd zeer lezenswaardig. Doch in § 4 en 5 maakt hij op mij dikwerf den indruk van »de lucht te slaan" en vijanden te overwinnen, die er niet zijn. »Op de vraag" — zoo schreef ik vroeger (t. a. p. blz. 240 v.) — »of de Jahveh der profeten een tegenhanger van Moloch is, antwoorden wij dus zonder eenige aarzeling ontkennend. Doch even onbeschroomd stellen wij..., dat de Jahveh-voorstelling oorspronkelijk aan die van Moloch grensde of daarmede althans vele punten van aanraking had." Is dit gevoelen in de Baudissin's monographie wederlegd of althans met afdoende wapenen bestreden? Laat mij kortelijk de redenen mogen aanstippen, waarom ik dit ontken.

De »vele punten van aanraking" worden geloochend, doch hun bestaan is niet wederlegd. In het betoog over de besnijdenis (p. 55—59) wordt de plaats, waarop het aankomt, *Exod.* IV: 24 vv., zeer kort afgehandeld en overigens de aandacht gewijd aan getuigenissen waaruit de oorspronkelijke beteekenis van dien *ritus* zeker niet

kan worden opgemaakt. Nog minder bevredigend is hetgeen onmiddellijk volgt over de toewijding der eerstgeborenen aan Jahveh en over de menschenoffers hem ter eere (p. 50—62). Het *verbum* העביר in *Exod.* XIII: 12 baart hier den Schrijver, naar het mij toeschijnt, onnoodige moeite, en wel omdat hij het ten onrechte opvat als »laten doorgaan" t. w. door het vuur en tot reiniging. Zie daartegen *Theol. Tijdschrift* I: 59—62. Maar overigens maakt hij zich van de argumenten zijner tegenpartij al te gemakkelijk af. Bij *Gen.* XXII wordt de onderstelling, die aan het verhaal ten grondslag ligt, nauwelijks in aanmerking genomen en alle nadruk gelegd op de hoogere waarheid, die de auteur ingang wenscht te doen vinden. Aangaande Jephta wordt eenvoudig beweerd, dat zijn Jahvisme onrein was. Met betrekking tot den cherem wordt alleen herinnerd, dat deze geen eigenlijk offer is. Zeer waar! Maar beteekent het dan niets, dat de toewijding aan Jahveh bestaat in verdelging of verbranding? Mag daaruit ten aanzien van Jahveh's wezen niets worden afgeleid? In 1 *Sam.* XV en *Num.* XXV: 4 zullen wij alleen »criminum exsecutiones" hebben te zien, »quibus nihil sacrificiale inest." Maar hoe dan de uitdrukking »voor Jahveh's aangezicht" (1 *Sam.* XV: 30) en »voor Jahveh" (*Num.* XXV: 4) te verklaren? Bij de bespreking van 2 *Sam.* XXI: 1—14, eindelijk, wordt de bewering herhaald: »ne hoc quidem supplicium est e genere sacrificiorum humanorum, quoniam forensis erat actio, Gibeonitis ipsoque Davide credentibus, fieri posse ut scelus Sauli poena de posteris capta expiaretur." Eilieve, geschiedde dan niet alles volgens de aanwijzing van het (priesterlijk of profetisch) orakel? en staat 2 *Sam.* XXI: 13b voor niets geschreven? De auteur zal het mij en mijnen geestverwanten ten goede moeten houden, dat wij ons door zulke redeneeringen niet laten schokken. Daartoe gelijken ze al te zeer op uitvluchten en zijn ze lang niet stringent genoeg.

Met betrekking tot p. 62 sqq. zou ik dergelijke opmerkingen kunnen maken. Doch liever vestig ik nog even de aandacht op een ander punt. Indien al de bewijzen van den auteur als geldig worden erkend, wat heeft hij dan uitgemaakt? Dat Jahveh niet alleen later hemelsbreed van Molech verschilde — hetgeen door allen wordt toegestemd — maar ook oorspronkelijk niet met hem identisch was. Welnu, laat dit zoo zijn. Laat Jahveh als hemelgod van Molech als zonnegod wezenlijk verschillen. In weerwil daarvan zou beider karakter hetzelfde kunnen zijn en dus mijne hierboven afgeschreven stelling onaangetast blijven. Werkelijk is dat het geval. De auteur

kan niet ontkennen, dat er punten van overeenkomst bestaan. Hij schrijft b. v. op p. 62: »Nonnullae caeremoniae aliquam similitudinis cum cultu Molochi speciem prae se ferunt et indicare videntur, Hebraeorum priscorum ethnicorum cultum haud diversum fuisse a cultu Molochi" — hetgeen p. 79 sq. nog nader wordt bepaald. Met andere woorden: de toepassing der ontwikkelingshypothese óók op de Jahveh-idee blijkt door de feiten zelve te worden aanbevolen, indien niet: gevorderd. Graaf de Baudissin waagt ten aanzien van Mozes, ja van de aartsvaders verzekeringen, waartoe m. i. de bronnen geen recht geven. Hij verlegt dus het historische proces in veel vroeger tijd, dan waarin het schijnt te moeten worden gesteld. Hij meent verder de revelatio divina te hulp te moeten roepen, al kan hij niet ontkennen, dat de de weg voor haar gebaand en het aanknoopingspunt gegeven was in het godsdienstig geloof van Therach en zijn geslacht. Dit zijn, het moet worden erkend, hoogst belangrijke punten van verschil. Toch hecht ik voor mij daaraan veel minder dan aan de overeenstemming, die ik daareven constateerde. Deze laatste heeft — als ik mij zoo mag uitdrukken — de belofte der toekomst. De analogie tusschen de Jahveh-idee en de Semietische voorstellingen van de godheid wordt in de geheele verhandeling wel is waar beperkt en soms voorbijgezien waar zij toch wezenlijk bestaat, maar — zij wordt niettemin erkend, omdat — ja, omdat zij onloochenbaar is. Dit is de hoofdzaak. Al het overige zal daaruit te zijner tijd voortkomen.

15 *October* 1874. A. K.

V A R I A.

De Bestuurders van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst hebben in hunne vergadering op 21 Sept. l.l. en volgende dagen uitspraak gedaan over acht verhandelingen, die hun vóór 15 Dec. 1873 waren toegezonden. Éene Hoogduitsche verhandeling over *de christelijke zending, hare resultaten en hare methode*, is met den uitgeloofden eereprijs bekroond. De schrijver is Ernst Buss, Pfarrer zu Lenk (Canton Bern, Schweiz). De twee verhandelingen over *het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tijd* zijn een gedeelte van den uitgeloofden prijs waardig gekeurd, de Hoogduitsche (Motto: *πάντοτε χαίρετε*) de gouden medaille of 250 gulden, de Nederlandsche (Motto: *De liefde hoopt alle dingen*) de zilveren medaille en 150 gulden; ze zullen beide in de Werken van het Genootschap worden opgenomen, indien de schrijvers hunne stukken zóó herzien, dat aan de bedenkingen der Bestuurders wordt te gemoet gekomen. Aan de overige verhandelingen viel geene bekroning ten deel.

Als schrijver van de Nederlandsche verhandeling over *het wijsgeerig pessimisme* heeft zich, na de verschijning van het Programma, bekend gemaakt Dr. W. Scheffer, Predikant te Leiden.

Ter beantwoording vóór 15 December 1875 zijn uitgeschreven de volgende drie vragen, de eerste bij herhaling, de beide andere voor het eerst:

I. Het Genootschap verlangt: *Eene populaire verhandeling, waarin de voornaamste der hedendaagsche stelsels van zedenleer worden uiteengezet, met aanwijzing aan hunne betrekkelijke waarde en van hunne verhouding tot het Christendom.*

II. Met het oog op de verschillende invloeden, waaraan het opkomende geslacht in onzen tijd is blootgesteld, verlangt het Genootschap:

Eene handleiding voor christelijke paedagogie, wetenschappelijk bewerkt en practisch toegelicht.

III. *Op welke grondslagen en met hoedanig gevolg is tot dus ver de vereeniging van Christelijke kerkgenootschappen beproefd? En wat is er in het vervolg van daartoe strekkende pogingen te verwachten?*

Nadere bijzonderheden zijn te vinden in het Programma voor 1874, waarvan exemplaren, op franco aanvrage, verkrijgbaar zijn bij den Secretaris, Prof. A. Kuenen te Leiden.

Onder redactie van de Jenasche Hoogleeraren Hase, Lipsius, Pfleiderer en Schrader, en met medewerking van leden der Theologische Faculteiten te Bern, Bonn, Giessen, Heidelberg, Kiel, Leiden, Straatsburg, Weenen en Zürich, en van andere theologen, zal, te beginnen met 1875, een nieuw tijdschrift worden uitgegeven, met den titel: Jahrbücher für protestantische Theologie. Jaarlijks verschijnen 4 afleveringen van 10 tot 12 vel druks. De prijs zal ongeveer 5 Thaler bedragen. Wat wij van dit tijdschrift te wachten hebben, zal het best blijken uit het Prospectus, waarvan wij hier den hoofdinhoud laten volgen:

»Unter vorstehendem Titel wird vom Januar 1875 ab bei Johann Ambrosius Barth in Leipzig eine neue theologische Zeitschrift erscheinen. Dieselbe ist bestimmt, das Gesammtgebiet der theologischen Wissenschaften ohne einseitige Bevorzugung eines einzelnen Zweiges derselben zu bearbeiten. Unter Fernhaltung jeder kirchlichen Parteitendenzen soll sie ausschliesslich der protestantischen Wissenschaft zum Organe dienen und durch Eröffnung einer allseitigen und unbefangenen Discussion eine Verständigung über die wissenschaftlichen Fragen, vor welchen sich die heutige Theologie gestellt sieht, anbahnen helfen. Sie soll sich nicht auf die eigentlich gelehrte Forschung in den verschiedenen Spezialfächern beschränken, sondern zugleich dem Fachmanne wie dem practischen Geistlichen Gelegenheit bieten den Stand der wissenschaftlichen Arbeit auf den einzelnen Gebieten der Theologie stetig verfolgen und den inneren Zusammenhang der verschiedenen theologischen Arbeitsfelder unter einander, sowie mit den angränzenden Disciplinen, im Auge behalten zu können.

»Zu dem Ende werden die Jahrbücher neben selbständigen Abhandlungen auch von Zeit zu Zeit Uebersichten über die Ergebnisse der neueren Forschung und eingehende Besprechungen besonders bedeutender Erscheinungen in der Theologie und den angränzenden Wissensgebieten bringen. Dagegen werden sie keine stehende Rubrik für Referate und Recensionen über die jeweilig neueste theologische Literatur enthalten. Die Sprache wird eine solche sein, wie sie dem Ernste der Wissenschaft geziemt, daher auch die Polemik gegen abweichende Ansichten in einem massvollen und würdigen Tone gehalten sein wird. Für den Inhalt der einzelnen Arbeiten, welche stets unter den Namen ihrer Verfasser erscheinen werden, tragen die Herausgeber keine andere Verantwortung, als die sich aus der einheitlichen Leitung eines wissenschaftlichen Gesammtorganes von selbst ergibt, daher die Aufnahme einer Abhandlung nur ein Urtheil über ihre wissenschaftliche Tüchtigkeit überhaupt, niemals aber ein solidarisches Eintreten der Herausgeber für die eigenthümlichen Anschauungen und Resultate des Verfassers ausdrücken soll.

»Der Geist, in welchem das Unternehmen im Allgemeinen geleitet werden wird, ist durch die theologischen Traditionen der Universität, von welcher die Jahrbücher ausgehen, und durch die Namen der Mitarbeiter zur Genüge bezeichnet."

Het zal wel niet noodig zijn, dat wij onze hartelijke sympathie voor deze nieuwe onderneming uitspreken en onze geestverwanten opwekken om haar te steunen zooveel zij kunnen. De naam van Hilgenfeld, den verdienstelijken redacteur van de *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, komt op de lijst der medewerkers niet voor. Wij vernemen dan ook, dat hij zich niet aansluit en zijn eigen tijdschrift blijft uitgeven. Moge dit slechts niet leiden tot versnippering van krachten, maar veeleer de ondervinding het bewijs leveren, dat er in de theologische wereld voor twee organen van de onafhankelijke wetenschap plaats is.
